المشكاة
مجلّة علميّة محكّمة
العدد الثّامن - 2010

فلسفة إبراهيم النظّام في جليل الكلام ودقيقه

د. فرج بالحاج
مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان
جامعة الزّيتونة - تونس

مقدّمة

يعتبر إبراهيم بن سيّار النظّام (ت 231 هـ/845 م) أحد أهمّ علماء الكلام في عصره، كوّن مع العلاّف جبهة قويّة للدّفاع عن العقائد بالعقل، وفلسف معاني الكلام في وقت مبكّر وارتقى بها على مستوى المضمون والمنهج. والنظّام بصري من أهل البصرة [1] متكلّم وشاعر وأديب[2] وشيخ من كبار المعتزلة وأئمّتهم، كان متقدّما في العلوم شديد الغوص على المعاني، كما كان منذ صغره يتوقّد ذكاء ويتدفّق فصاحة. "وهو أحد كبار المعتزلة في البصرة وفرسان أهل النّظر والكلام على مذهبهم" [3]. يقول الجاحظ : "إنّ الأوائل يقولون إنّه يكون في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحا فهو أبو إسحاق النظّام" [4].

---

1) ابن أحمد، عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، تونس، الدار التونسية للنشر، تونس (د.ت)، ص 70.

2) ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، (د.ت)، (د.م)، ص 205 ـ 206.

3) البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد، مطبعة السعادة، مصر، 1349هـ / 1931م، 97/6.

4 فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 265.

برع النظّام في الجدل والمناظرة، فناظر مختلف الفرق والنّحل واستطاع بفضل قوّة حجته أن يشكّك في آرائها ومعتقداتها. وناظر شيخه أبا الهذيل وقاطعه مرارا، كان أحد فرسان الكلام وصاحب منهج عقلي صارم وحسّ نقديّ عال. وأحسب مع ابن نباتة أنّ سبب الإعراض والصّدود الذي لقيه من النّاس يعود إلى شدّة تدقيقه وغوصه على المعاني[1].

فسّر القرآن حسب ما أدّاه إليه عقله، وشكّك في عدالة بعض الصّحابة ورماهم بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنّهم رووا أحاديث لم ترُقْ له ولم تتماش مع مذهبه، وشكّك كذلك في الإجماع والقياس وفي بعض معجزات الرّسول كانشقاق القمر رغم ورود النّص بذلك. وكان لا يهمّه إلاّ الانتصار لعقله ولنزعته في التثبّت ورغبته في الحكم بعد التيقّن بحيث لا يدع في الحكم مجالا للشّك[2]. يقول جولدتسيهر متحدثا عن المعتزلة ولا أظنّه إلاّ قاصدا النظّام : "... إنّ لهم الفضل في أن كانوا الأوائل في الإسلام الذين رفعوا العقل إلى مرتبة أن يكون مصدرا لمعرفته الدينيّة، بل هم أوّل من اعترف صراحة بقيمة الشّك كباعث أوّل على المعرفة"[3]. يقول النظّام : «لم يكن يقين قطّ حتىّ كان فيه شكّ ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتّى يكون بينهما شكّ "بل" ألف شك عنده خير من يقين واحد لا يسبقه شكّ »[4].

مثل هذه العقليّة لم تقبل شيئا دون نقد، فتجرأ على السّنة وفسّر القرآن كما أراد له عقله، وأوّل بعضه طبقا لمذهبه وأنكر حجّية الإجماع ونفى القياس وهاجم الفقهاء والمحدّثين والمفسّرين. ولم يرض عن كثير من فلاسفة اليونان وهاجم بعضهم وردّ عليهم فخطّأ أرسطو وخطّأ الذرّيين والطّبيعيين وجعل عقله

1) المصري، ابن نباتة، سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، ط 4، مطبعة الموسوعات، مصر، 1321 هـ، ص 153.

2) أبو ريدة، محمد عبد الهادي، إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1360 هـ/1946 م، ص 15.

3) جولدتسيهر، إجناس، العقيدة والشّريعة في الإسلام، ط 2، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، (د – ت)، ص 118.

4) الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السّلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1362 هـ/1943 م، 35/6 ـ 36.

فوق عواطفه ورأيه وفكره فوق دينه[1]. اتّخذ لنفسه منهجا عقليّا بحتا واجه به النصّ كما واجه به الفلسفة اليونانيّة، وبهذا المنهج وفيه قرّر رأيه سواء خالف النّصوص الدينيّة أو وافقها[2].

وقد حفظ النّظام القرآن والتّوراة والإنجيل والزّبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف النّاس في الفتيا [3]. وقال الجاحظ إنّه ما رأى أحدا أعلم بالكلام والفقه من النظّام[4]. وقال ابن المرتضى إنّ جعفرا بن يحي البرمكي ذكر أرسطاطاليس والنظّام حاضر فقال : (قد نقضت عليه كتابه. فقال جعفر : كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه ؟ فقال : أيّما أحبّ إليك أن أقرأه من أوّله إلى آخره أم من آخره إلى أوّله ؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقض عليه فتعجّب منه جعفر) [5]. فأفكار هذا الرّجل إذن لا يسعها كتاب ولذلك لن نتعرّض في هذا المقال إلى كل ما طرقه النظّام من أبواب وما فتّقه من معان، وإنّما سنهتمّ بالنظّام "المتكلّم" وسنركّز بالذّات على مباحثه الإلهية والطبيعيّة أو ما اصطلح عليه في علم الكلام بـــ"الدّقيق والجليل"، ونتبيّن أصالة النظّام وحدود انتفاعه بالفلسفة.

I ـــ في جليل الكلام

1 - طرق معرفة الله

يرى النظّام أنّ معرفة الباري تعالى تكون بالنّظر والاستدلال قبل ورود السّمع. وهو يشترط العقل والتمكّن من النّظر[6] ليؤكّد مذهبه ومذهب المعتزلة

1) أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ــ ت)، 126/3.
2) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط 8، دار المعارف، القاهرة، (د .ت)، 420/1.
3) ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلـــة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحـــل، حيدر أباد الدكن، مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1316هـــ، ص 29. و فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص 264.
4) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص 264.
5) باب ذكر المعتزلة، ص 29.
6) الشّهرستاني، الملل والنحل، (بهامش الفصل لابن حزم) ، المطبعة الأدبيّة، مصر، 1317هـــ، 74/1.

عامّة في اعتماد العقل قبل النّقل. فطالما كان الإنسان عاقلا قادرا على النّظر في الكون وجبت عليه معرفة الله وإلاّ فإنّه يحاسب على جهله بربّه ولا يعذر. ورأي النظّام هذا قريب من رأي أستاذه العلاّف الذي يقول بوجوب معرفة الله تعالى بالدّليل من غير خاطر وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا [1].

يورد لنا الخيّاط مثلا من استدلالات النظام العقلية لإثبات وجود الله جاء فيه : "قال إبراهيم وجدت الحر مضادا للبرد، ووجدت الضّدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أنّ لهما جامعا جمعهما وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أن محدثا أحدثه ومخترعا اخترعه لا يشبهه لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالته على الحدث وهو الله رب العالمين. فأما جمْع مَنْ سوى الله بين النار والماء والتّراب والهواء فذلك دليل أيضا على حدثها، غير أنّ محدثها ليس هو الإنسان الذي جمعها لأنّ الإنسان يجري عليه من القهر ما يجري عليهما. فمخترع هذه الأشياء ومخترع الإنسان المشبه لها هو الله الذي لا يشبهه شيء" [2]. فهو هنا ينتقل في استدلاله من المعلوم المشاهد الذي استرعى انتباهه إلى المجهول الغائب الذي دلّت عليه آثاره في هذا الكون، ويردّ على ابن الراوندي الذي رأى أنّ الإنسان كذلك يستطيع أن يجمع بين الماء والنّار – وهما متضادّان – بأنّ الإنسان فعلا يستطيع أن يجمع بين الماء والنّار بأن يُدخل النّار على الماء البارد فيصيّره فاترا ولكنّه مع ذلك لم يخلق هذا ولا ذاك، والمطلوب أن يكون الجامع بين المتضادات والمخترع لها لا يشبهها لأنّه إذا شابهها جرى عليه من القهر مثل ما جرى عليها وما جرى عليه القهر والمنع عند النظّام ضعيف ولا يصلح أن يكون إلها. وعلى هذا الأساس فمخترع الإنسان ومخترع المتضادّات هو الله الذي لا يشبهه شيء.

حاول "هوروفتز" أن يرد معرفة الله بالنّظر والاستدلال عند النظّام إلى الرّواقيين، وقال إنّها تذكّرنا بما كان يقوله الرّواقيون من أن الاعتقاد بالله من المعارف الفطريّة وأنّهم كانوا في برهنتهم على وجود الله يقولون بنوع خاص

1) ن.م، 65/1.
2) الخياط، الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957م، ص 41.

على إجمـــاع النّاس على ذلك [1]. ونحن لا نرى حقيقة وجه الشّبه الذي لاحظه "هوروفتز"، فالرّواقيـــون يقولون – على حد تعبيره – بدليل فطري، والدّليل الفطري لا يحتاج إلى إعمال العقل أو الاستدلال النّظري وهذا ما لا يرضاه النظّام الذي يقدّم المعرفة العقليّة على السمعيّة، فضلا عن الفطرية المتاحة لكلّ النّاس. فالقول بالمعرفة الفطرية في هذا المجال فيه هدم لأصول مذهب النظّام العقلي الذي يشترط العقل كأساس للمعرفة. ثم إنّ تعويل الرّواقيين في برهنتهم على وجود الله على إجماع النّاس لا يمكن أن يقبله عقل النظّام الذي يرى أنّ النّاس يمكن أن يجتمعوا على الخطإ وأنّ العقل وحده هو الذي يستطيع أن يصل إلى معرفة الله.

2 – صفـــات الله

تابع النظّام المعتزلة في إثبات ذات قديمة ونفي صفات زائدة عنها، وأوّل من رسم للمعتزلة هذا الخط هو واصل بن عطاء الذي كانت مقالته في بدئها غير نضيجة، إذ كان يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتّفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين؛ فقال : "ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين" [2]. والعلاف هو أوّل من وضع مذهبا واضحا في هذا المجال حيث قال : "إنّ لله علما هو هو، وقدرة هي هو، وحياة هي هو، وسمعا هو هو" [3]. يرى الشهرستاني أنّ العلاف قال هذا القول بعد أن اطلع على كتب الفلاسفة، فلما أعجبه منهم اعتقادهم أنّ ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه وإنّما الصّفات ليست وراء الذّات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته وترجع إلى السّلوب واللّوازم اقتبس منهم هذا الرّأي، وقال : "إنّ الباري عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته"[4]. لكنّ الشهرستاني لا يذكر هؤلاء الفلاسفة الذين أخذ عنهم أبو الهذيل خلافا للأشعري الذي يرى أنّه أخذ قوله هذا عن أرسطو الذي قال في بعض كتبه : "إنّ الباري علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله،

---

1) أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظّام، ص 86.

2) الشهرستاني، الملل والنحل، 57/1.

3) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط 2، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، 1389هـ/1969م، 265/1.

4) الملل والنحل، 62/1 ـ 63.

بصر كله، فحسُن اللّفظ عند نفسه، وقال علمه هو هو، وقدرته هي هو" [1]. فأثبت بذلك صفة هي بعينها ذات. لكنّ النظّام كان ينفي العلم والقدرة والحياة والسّمع والبصر وصفات الذّات ويقول : "إنّ الله لم يزل عالما حيّا سميعا بصيرا قديما بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم، وكذلك قوله في سائر صفات الذّات" [2]. فأبو الهذيل أثبت صفة هي بعينها ذات، في حين نفى النظّام الصّفة أصلا، وقال : "معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حيّ إثبات ذاته ونفي الموت عنه فإذا قيل له : فلِمَ اختلف القول عالم والقول قادر والقول حيّ وأنت لا تثبت إلا الذّات ؟ كان يقول إنّما اختلفت الصّفات لاختلاف ما ينفى عن الذّات من العجز والموت وسائر المتضادّات من العمى والصمم وغير ذلك لا لاختلاف ذلك في نفسه. فلم يجب بالتّالي أن يكون معنى عالم معنى قادر، ولا معنى عالم معنى حيّ" [3]. في حين يقول العلاّف "إن الصّفات إنّما اختلفت لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف فيه" [4]. ويجوز عند النظّام أن يقال إن الله غنيّ، عزيز، عظيم، جليل، سيد، مالك، قاهر. وقال إنّ معنى عزيز إثبات ذاته ونفي الذلّة عنه، ومعنى غنيّ إثبات ذاته ونفي الفقر عنه [5].

ولكن هل يصحّ عنده أن يقال إنّ الله علم وقدرة وحياة وسمع وبصر أو لا يصحّ أن يقال مثل هذا ؟ يرى النظّام أنّ ذلك لا يصح إلا في العلم والقدرة لأن الله سبحانه أطلق العلم، فقال : "أنزله بعلمه" وأطلق القدرة، فقال : "أَوَلَمْ يَروْا أنَّ اللهَ الذي خَلَقَهمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً" ومعنى قولنا : إنّ لله علما، أنّه عالم، وإنّ لله قدرة، أنّه قادر. وأمّا باقي الصّفات فلا يجوز هذا الإطلاق فيها. ولا يمكن أن نقول "إنّ لله حياة بمعنى أنّه حيّ، ولا إنّ لله سمعا، بمعنى أنّه سميع [6]. والنظّام في كل هذه الآراء لا يبتعد عن أستاذه كثيرا، فهو يتفق معه في أنّ صفات الذّات كالعلم والقدرة هي نفس الذّات وليس هناك صفات زائدة

1) مقالات الإسلاميين، 178/2 ــ 179.
2) ن.م، ن.ص.
3) ن.م، 247/1 ــ 248.
4) ن.م، 1/ 284 و2 / 197.
5) ن.م، 1 / 256 ــ 257.
6) ن.م، 1 / 264 ــ 265.

عن الذّات، وإنّما يختلف معه في أنّ كلّ تعبير بصفة من صفات الذّات إنّما يدلّ نصّا على نفي ضد هذه الصّفة، وهو بهذا يفسّر الصّفات تفسيرا سلبيّا. فأبو الهذيل يقول إنّ الله عالم بعلم هو ذاته، والنظّام يقول إنّ معنى قولي عالم إثبات علم هو الله ونفي الجهل عنه.

فهل يكون النظّام قد تأثّر بالفلسفة اليونانيّة بما أنه تابع أستاذه العلاّف، والعلاّف قد أخذ مذهبه عن الفلسفة كما قال الشّهرستاني والأشعري ؟.

في الحقيقة يصعب الأخذ برأي الأشعري في متابعة العلاّف لأرسطو لأن " أرسطو " لم يبحث مسألة الصّفات وإنمّا بحث مسألة أخرى وهي أنّه لا يمكن أن يرتبط الإدراك الإلهي بموضوع هو أقل شرفا من الذّات الإلهية، فما دام الله هو أفضل الموجودات، وما دام وجوده أفضل الوجود وجب القول بأن ثمة أشياء لا يعقل أن يدركها العقل الإلهي، ووجب الإصرار على أن العقل الإلهي يدرك ذاته لأنّها أفضل الموجودات، فهي إذن إدراك للعقل، أو عقل للعقل. ويمكننا أن نجد نقطة اختلاف جوهرية بين نتيجة رأي العلاّف " وأرسطو " : فالعلاّف يثبت صفة العلم لله ومؤدى إثباتها يقتضي ارتباط علمه بالموجودات الجزئيّة وهذا يناقض رأي أرسطو مناقضة أساسيّة [1]. ولكن هل معنى هذا أنّ النظّام والمعتزلة لم يتأثّروا بالفلسفة في هذه المسألة وأنّ الشّهرستاني والأشعري كانا واهمين ؟

لا يمكن نفي التأثّر كلية في هذا المجال، خاصّة وأنّ هذا المبحث قد تناولته الفلسفة اليونانية منذ نشأتها. يقول صاعد الأندلسي : إنّ "بندقليس" كان أوّل من ذهب إلى الجمع بين معاني صفات الله تعالى، وأنّها كلّها تؤدّي إلى شيء واحد، فإنه وإن وصف بالعلم والجودة والقدرة فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثر بوجه ما أصلا (...) وإلى هـذا المذهب في الصّفـات ذهب أبو الهذيل العلاّف البصري" [2]. وإن صحّ هذا الذي ذهب إليه صاعد فإنّه يكون قد خالف

1) مروة، حسين، النّزعات المادية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ط 1، دار الفارابي، بيروت، 1979م، 1 / 660 ـ 661.
2) الأندلسي، صاعد، طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، 1912م، ص 21.

الأشعري الذي ذهب إلى أنّ العلاّف متأثّر بأرسطو ورأى أنّ أبا الهذيل إنّما تأثّر بأنباذوقليدس.

لكن النشّار يشكّك في قولة صاعد هذه ويرى أنّ هذا أمر صعب التّصديق[1]. ويمكن أن يكون النشّار على حقّ حين ينفي تأثّر العلاّف بأنباذوقليدس، ولكن مع ذلك لا يمكننا أن ننفي بسهولة تأثّر المعتزلة في بحثهم في صفات الله بالفلسفة اليونانية. فالأشعري والشهرستاني قد أكّدا ذلك والغزالي بدوره يقول بعد حديثه عن فلاسفة اليونان وآرائهم في الإلهيات : "وأمّا ما وراء ذلك من نفيهم الصّفات وقولهم إنّه عالم بالذّات لا بعلم زائد على الذّات وما يجري مجراه فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة"[2]. ويقول " أوليري " إنّ الله باعتباره مصدر كل كائن يجب أن يكون واحدا لا متعدّدا ومن ثم لم تكن لله كيوف ولا أعراض، وهو نفسه لا يشبه الحوادث، والصّفات الوحيدة التي يمكن أن يوصف الله بها سلبية ككونه أزليا أي لا أوّل له، وكونه مطلقا ليس له حدود ولا مكان وهكذا... ويبدو أنّ هذا على أي حال يتنافى مع القرآن الذي ينسب إلى الله صفات كيفيّة معيّنة. وهذه هي تعاليم " أفلوطين " وآخرين من الأفلاطونيين المحدثين، ويبدو أنّ هذه المشكلة وحلها قد استعارها العرب منهم"[3].

ولقد أخطأ "أوليري" حين قال إنّ صفات السّلوب تتنافى مع القرآن لأنّ القرآن قد تضمّن صفات وصف الله بها نفسه وكانت صفات سلبيّة عدمية لا تثبت شيئا إيجابيا لله مثل : "قديم" بمعنى عدم وجود بداية له، و"واحد" بمعنى عدم وجود شريك له وهكذا. وهذا دليل على أنّ النظّام والمعتزلة لهم مستند من القرآن في قولهم بصفات السّلوب، لكن "أوليري" كان محقّا أيضا حين ردّ تأثّر المعتزلة في هذه المسألة للأفلاطونيين المحدثين وإنّنا إذا استقرأنا الفكر الفلسفي وجدنا " فيلون " الإسكندري و" أفلوطين " أقرب الفلاسفة إلى نظرة المعتزلة في صفات الله.

1) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 1 / 142.
2) الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضّلال، مؤسّسة ناصر للثّقافة، بيروت، 1980م، ص 66.
3) أوليري، دي لاسي، مسالك الثّقافة الإغريقية إلى العرب، ترجمة تمام حسان، مطبعة الرّسالة، القاهرة، (د. ت)، ص 216.

فالله عند "فيلون" هو ذلك اللامحدود اللامتناهي الذي يعمّ كلّ متناه ويشمله، وهو الحاوي لصفات لا حصر لها. و"فيلون" قد خرج على الرّوح اليونانية في هذا المعنى لأنّ اللامتناهي عند أهل اليونان هو الذي أخذ صورة معيّنة وأصبح ذا طبيعة معلومة؛ أمّا عند "فيلون" فإنّ اللامتناهي هو الذي لا يمكن حصر صفاته، ولمّا كان الله هو اللامتناهي وهو الذي يشمل صفات لامتناهية، ولمّا كان العقل متناهيا محدودا عاجزا عن إدراك اللامتناهي لهذا كلّه لا نستطيع في الواقع أن ندرك الله. ولذلك فإنّ فيلون نظر إلى صفات الله بوصفها سلوبا، وإذا ما أردنا وصف الله بصفات إيجابيّة فإنّه يجب أن نراعي فيها دائما تمثيلها لكمال الله إلى أعلى درجة. فإذا وصفناه بالعلم فيجب أن يكون هذا العلم أعلى درجة من العلم، وإذا وصفناه بالقدرة كانت هذه القدرة أعلى درجة من القدرة وكذلك الحال في بقيّة الصّفات التي ننسبها إيجابيّا إلى الله. أمّا الصّفات السلبيّة التي ينسبها "فيلون" إلى الله فإنّه يرى أنّه هو اللامتناهي في مقابل المتناهي، والحاوي في مقابل المحوي، والثّابت في مقابل المتغيّر، والدّائم في مقابل الزّائل، والكامل في مقابل النّاقص، والأبدي في مقابل الحادث أو المخلوق. ولن يستطيع الإنسان أن يحدّد صفات الله بطريقة أوضح من ذلك لأنّ كلّ صفة يريد أن يصف بها الله فهي صادرة عن عقله المتناهي، والمتناهي لا يستطيع بحال أن يدرك اللامتناهي إدراكا تامّا. لذلك فإنّ "فيلون" يؤكّد على جعل الله متّصفا بصفات سلبيّة باستمرار ويقول إنّ الله فاضل أفضل من الفضيلة، خيّر أكثر خيرا من الخير، حكيم أكبر حكمة من الحكمة، قادر أكثر قدرة من القدرة، وهكذا في كل الصّفات. ولا نستطيع أن نضيف إلى الله صفة إيجابيّة لأنّ ذلك يتنافى مع طبيعته. ولهذا لم يبق فيلون أي صفة من صفات الله وكان ينعته بأنه الموجود بلا كيف ولا صفة ولم يثبت له إلا صفة الوجود. فنحن نعرف أنّ الله موجود ولكنّنا لا نعرف مطلقا كيفيّة هذا الوجود لعجزنا عن إدراك طبيعة هذا الكيف [1].

أمّا " أفلوطين" فإنّه يتابع "فيلون" في قوله باللامتناهي، فالله عنده هو اللامتناهي في مقابل المتناهي، والأوّل في مقابل ما بعده، والواحد في مقابل

---

1) بدوي، عبد الرّحمان، خريف الفكر اليوناني، ط 2، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، 1946م، ص 76 ـ 79.

الكثرة، والمعقول في مقابل العقل. ويخالف أفلوطين السّابقين في تصوّره لله، فلئن وصف أفلاطون الله بأنّه الخير، وقال بالوحدة، ولئن كان أرسطو قد عبّر عن الله بأنّه "فكر الفكر" وأنّه غني مكتف بذاته، فإنّنا نجد أفلوطين لا يقتصر على هذا بل يريد أن يجرّد فكرة الله من كلّ ما يوهم اختلالا في الوحدة أو في الكمال، وعلى الأخص في الوحدة التي يجعلها أساسا في نظريّته لله. كذلك فإنّنا نجده يسلب عن الله كلّ الأفكار أو كلّ الصّفات التي من شأنها أن توهم حتّى مجرّد الوهم بأنّ هناك تعدّدا أو تركيبا فيه، فينكر أن يكون الله عقلا وأن يكون وجودا، وينكر كذلك أن تكون له أيّة صفة من الصّفات. فالله هو الشّيء الذي لا صفة له، ولا يمكن أن ينعت، ولا يمكن أن يدرك، وهو الغنيّ المكتفي بذاته البسيط. ولا يمكن أن نقول إنّ لله صورة لأنّه لا يمكن أن يفرق في داخل الله بين صورة ولا صورة وإلا أدّى ذلك إلى التّركيب والكثرة وهذا يتنافى مع الوحدة والبساطة. وكذلك فإنّ الصّورة تحدد الله وهو لا يقبل التّحديد لأنّه لا متناه. وإذا لم تكن له صورة فليس بذي جمال، أي لا يمكن أن يقال إنّ الله جميل لأنّ الله هو الجمال ولكن إذا كان لا بد من وصفه بصفة الجمال فإنّه سيكون الجمال فوق كلّ جمال. كما لا يمكن أن يتّصف بالحياة والعلم والقدرة والإرادة، لأنّ الحياة تتطلّب الرّغبة، والإرادة تتطلّب الحاجة إلى الغير وهكذا، وهذا كلّه يتنافى مع تصور أفلوطين لله. وهكذا نرى أنّ صفات الله يجب أن تنكر كلّها، وإذا كان لنا أن نقول بأيّ صفة من الصّفات الإيجابيّة فعلينا أن نلجأ إلى المذهب الذي أشرنا إليه ممزوجا بمذهب السّلب : فإذا قلنا إنّه عالم فيجب أن نقول إنّه علم فوق العلم، وإنّه حياة فوق الحياة، وإنّه قدرة فوق القدرة، وهكذا باستمرار. ولا يضيف أفلوطين إلى الله من الصّفات الإيجابيّة إلا الواحديّة والخير. ويفهم الواحد على أنّه البسيط في مقابل المركّب، وأنّه الأوّل الذي لا يقبل التجزّؤ في مقابل الكثرة، وأنّه الأوّل في مقابل التّالي والمشتق. لذلك فإنّنا لا نستطيع أن نحدّد ماهية هذه الصّفة، صفة الواحدية، إلا بصفات سلبيّة. وهكذا سنجد أنّ هذه الصّفة الإيجابيّة ستنحلّ في نهاية الأمر إلى أن تكون هي الأخرى صفة سلبيّة. وكذلك الحال فيما يتّصل بفكرة الخير. فلا يفهم من هذه الفكرة أنّ الله خير بمعنى أنّه يدخل ضمن الأشياء التي تحمل عليها صفة الخير بل بمعنى أنّ الله هو الخير[1].

1) ن.م، ص 100 ــ 103.

وهكذا نجد " فيلون " ومن بعده أفلوطين قد بلغا شأوا عظيما في تنزيه الله ونفي الصّفات عنه واعتباره اللانهائي الأوّل الواحد من كلّ وجه. فهل يمكن أن يكون إبراهيم النظّام قد تأثّر بهذين الفيلسوفين ؟ هذا غير مستبعد، فآراؤه في الصّفات قريبة من هذا التصوّر. لكن رينان رغم ما عرف به من عداء للجنس السّامي، يرى أنّ الدّافع لبحث قضيّة الصّفات هو الواقع والقرآن، فيقول : "وكانت صفات الله جذوة الخلاف الثّانية، وما ساد الإسلام من توحيد وثيق، وما كان من اهتمام دائم لمكافحة العقائد النّصرانية في الثّالوث والتجسّد، ولتكرار سورة قُلْ هُوَ اللّهُ أحَد الله الصّمَدُ لمْ يَلِدْ وَلَمْ يولَدْ ولَمْ يَكنْ لهُ كُفُؤا أحدٌ، حمل النّفوس على هذا المعنى" (1).

حصر "رينان" هنا الدّافع لبحث هذه القضيّة في القرآن وفي مكافحة عقائد النّصارى، وهذا غير كاف لحل هذه المشكلة لأنّ القرآن قد تناول فعلا قضية الألوهيّة ولكنّه لم يبحث قضيّة الصّفات بتفريعاتها الفلسفيّة الكثيرة. ثم إنّ النظّام بنفسه يعترف بأنّه تأثّر في هذا المجال بالفلسفة حين يقول : "اللهم إن كنت تعلم أنّي لم أقصر في نصرة توحيدك ولم أعتنق **مذهبا من المذاهب اللّطيفة** إلا لأشدّ به التّوحيد (...) فاغفر لي ذنوبي" (2). فإذا كان هو يقرّ بأنّه استعان بالمذاهب اللّطيفة للدّفاع عن التّوحيد وعلاقة الذّات بالصّفات فإنّ نفينا للتّأثر بالفلسفة لا معنى له.

3 – إرادة اللــه

ذهب أبو الهذيل العلاّف إلى أنّ إرادة الله غير مراده وغير أمره وأنّ إرادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة بل هي مع قوله لها "كوني" خلقٌ لها، وإرادته للإيمان ليست بخلق له، وهي غير الأمر به، وإرادة الله قائمة به لا في مكان. وذهب بعض أصحابه إلى القول بأنّ إرادته موجودة لا في مكان ولم يقل هي قائمة بالله تعالى. وذهب أصحاب بشر بن المعتمر إلى أنّ إرادة الله على ضربين : إرادة وصف بها الله في ذاته وإرادة وصف بها وهي فعل من

1) رينان، إرنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م، ص 116.
2) الانتصار، ص 37.

أفعاله. وإنّ إرادته التي وصف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي العباد.[1] إلا أنّ النظّام لمّا وجد أنّ الإرادة أمر مشترك بين الله والإنسان حاول أن يبعد هذا الشّبه بين الإرادتين فنفى الإرادة عن الله، وقال : "إنّ الوصف لله بأنّه مريد لتكوين الأشياء معناه أنّه كوّنها، وإرادته للتّكوين هي التّكوين. والوصف له بأنّه مريد لأفعال عباده أنّه أمر بها، والأمر بها غيرها" (2).

ذهب النظّام إلى تحديد الإرادة بالأمر وجعل الإرادة غير المراد حتى لا يكون الله مريدا لمرادات عباده وهو قول لا يرضاه. وهو ينفي الإرادة عن الله لأنّ وصف الله بها على الحقيقة يعني عنده أنّه محتاج إلى "المراد". فلتنزيه الله عن الحاجة نفى عنه الإرادة وقال : "إنّه تعالى غير موصوف بها على الحقيقة، فإذا ما وصف بها شرعا في أفعاله فالمراد بذلك أنّه خالقها ومنشئها على حسب ما علم. وإذا وصف بكونه مريدا لأفعال العباد فالمعني به أنّه آمر بها وناه عنها" (3).

قد نجد تعليلا آخر لنفي النظّام للإرادة، ذلك أنّ الله لمّا كان قادرا بذاته فإنّ القدرة هي نفسها الذّات التي لا تتغيّر أبدا. وبما أنّه لا يمكن للقدرة القديمة التي هي الذّات أن تتعلّق بشيء حادث فتوجده بعد أن كان معدوما، نفى النظّام الإرادة بمعناها الحقيقي، وقال إنّ إرادة التّكوين هي التّكوين نفسه. وهكذا نستطيع أن نفهم تفسير النظّام لهذه القضيّة : حين يقال إن الله أراد كذا، فإمّا أن يكون هذا الذي أراده فعلا من أفعاله هو، وإمّا أن يكون فعلا من أفعال الناس. فإذا كان فعلا من أفعاله هو، فإنّ إرادته لهذا الفعل ليست إرادة بالمعنى الحقيقي للكلمة وإنّما هي خلقه لهذا الفعل فإرادته للتّكوين هي التّكوين نفسه، فليس هناك إرادة للخلق ثم خلق، بل شيء واحد هو الخلق سبقه علم بما سيخلق. أي أنّ الإرادة هنا ترجع – في رأي النظّام – إلى العلم وهذا العلم هو منشأ الخلق؛ فالله إنّما علم شيئا فخلقه وأنشأه. أمّا إذا كان ما يريده الله فعلا من أفعال الإنسان فقولنا إنّه أراده غير صحيح لأنّ المراد بذلك أنّه أمر به فقط، والأمر به غيره؛

---

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 266/1.

2) ن.م، 267/1.

3) الملل والنحل، 69/1.

وإن وصف بكونه مريدا أزلا فالمراد بذلك أنّه عالم فقط [1]. فالنظّام ينفي كون إرادة الله هي مراده ويربط الإرادة بالعلم ليبقى وفيّا لمذهبه في حرّيّة الإنسان، لأنّ ربط المراد بالإرادة فيه تجوير لله إذ لا يعقل أن يريد الله منّا شيئا ثم يحاسبنا عليه. ورَبْطُ المراد بالعلم فيه تعديل لله لأنّ العلم لا تأثير له في المراد الذي يقع بإرادة الإنسان واختياره.

ويضيف النظّام "أنّ كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله بإيجاب الخلقة، أي أنّ الله تعالى طبع الحجر طبعا وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوّة الدّفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعا، وقد ألزم عليه أن يكون الباري تعالى مطبوعا مجبورا على ما يفعله، فإنّ القادر على الحقيقة من يتخيّر بين الفعل والتّرك" [2]. ولعلّ هذا ما دفع " بهوروفتز " إلى القول بأنّ النظّام متأثّر بمذهب الرّواقيين الجبري وقولهم بالضّرورة التي يخضع لها كل شيء والتي تشمل كلّ شيء [3]. وسايره عثمان أمين بقوله : إنّ هذا التّعبير يذكّرنا بالمثل الذي يضربه " كروسبوس " مفسّرا نظريّته في الإرادة إذ يقول : "إنّ العمود الاسطواني يجب أن يدفعه دافع لكي يدور ولكنّه بعد دورانه إنّما يتحرّك بفعل ما طبعه الله عليه من حاجة إلى تأثير الإنسان، وكذلك يجب أن يكون هناك باعث خارجي يدفع الإرادة وحينئذ تحدث الحركة التي هي جزء من طبعنا من غير أن يكون في مقدورنا أن نختار حقيقة في كل حال معيّنة".[4] وهذا الرّبط مع مذهب الرّواقيين الجبري لا يتماشى – حسب ما نرى – مع مذهب النظّام في حريّة الإنسان. أمّا "هورتن" فإنّه يستبعد أن يكون النظّام قد تأثّر بالرّواقيين ويرى أنّه تأثّر بأرسطو عندما قال إنّ ماهية الله علم وإنّ خلقه أثر لعلمه يصدر عنه بالضّرورة [5]. ومهما يكن الأمر فإنّ الجزم بحكم في هذا المجال أمر صعب ولكن لا يمنع أن يكون النظّام قد اطّلع على بعض المذاهب وانتفع بها.

---

1) انظر : الشّهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى، بغداد، (د.ت) ، ص 238.
2) الملل والنحل، 68/1.
3) إبراهيم بن سيّار النظّام، ص 85.
4) أمين، عثمان، الفلسفة الرّواقية، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1959م، ص 311.
5) أبو ريدة، المرجع السّابق، ص 85.

4 – قدرة الله على الظّلم

ذهب أبو الهذيل – كما جاء في المقالات – إلى أنّ الله سبحانه يقدر على الظّلم والجور والكذب وعلى أن يجور ويظلم ويكذب، ولكنّه لم يفعل ذلك لحكمته ورحمته، ومحال أن يفعل شيئا من ذلك. وذهب أبو موسى وكثير من المعتزلة إلى أنّ الله سبحانه يقدر على الظّلم والكذب ولكنّه لا يفعلهما أصلا، وهذا الكلام لا يحسن إطلاقه في رجل من صلحاء المسلمين فكذلك لا يطلق في الله عزّ وجلّ.

لكنّ النظّام وأصحابه ذهبوا إلى أنّ الله لا يوصف بالقدرة على الظّلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح، وأحالوا أن يوصف الباري بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال وإلقائهم في جهنّم[1]. وقد علّل النظّام رأيه هذا فقال : "إنّ الظّلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة، والواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنّه جسم ذو آفة لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه. فلو وقعا منه لدلّ وقوعهما منه على أنّه جسم ذو آفة"[2]. وهذا ما لا يرضاه النظّام في حق الله تعالى. فإذا كان القبح صفة ذاتية للقبيح عند النظّام وهو المانع من الإضافة إليه فعلا ففي تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضا فيجب أن يكون أيضا مانعا، ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظّلم [3].

بهذا يكون النظّام أكثر تنزيها لله من سائر المعتزلة لأنّهم لم يتورّعوا عن وصف الله بالقدرة على الظّلم بل جعلوه قادرا فعلا عليه إلا أنّه لا يفعله لرحمته وحكمته. ولكن النظّام يرى أنّ مجرّد تجويز وقوع القبح من الله أمر قبيح، والله منّزه عن القبح والظّلم لأنّه فاعل للعدل. وفاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظّلم [4]؛ لأنّ الواصف لله بالقدرة على الظّلم قد جعله جسما ذا آفة وهو ليس كذلك.

1) مقالات الإسلاميين ، 2 / 232.
2) الانتصار، ص 27.
3) الملل والنحل، 1 / 68.
4) ن.م، 1 / 67.

هذا فيما يتعلّق بأمور الدّنيا، وأمّا أمور الآخرة فقال : "لا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النّار شيئا ولا على أن ينقص منه شيئا، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنّة، ولا أن يخرج أحدا من أهل الجنّة وليس ذلك مقدورا له. فألزم على قوله هذا أن يكون الباري مطبوعا مجبورا على ما يفعله لأنّ القادر على الحقيقة من يتخيّر بين الفعل والتّرك"[1]. فرد النظّام عليهم بمثل قولهم، فقال : "إن الذي ألزمتموني في القدرة يلزمكم في الفعل، فإنّه عندكم يستحيل أن يفعله وإن كان يقدر عليه"[2]. فهو عند النظّام لا يقدر عليه أصلا وإلا فما الذي يحول بينه وبين فعله.

وتعليل موقف النظّام – حسب الخيّاط – أنّ الله قد وعد عباده أنّه سيخلد أهل الجنّة في الجنّة وأهل النّار في النّار لذلك فإنّ قول القائل إنّ الله يقدر بعد الخبر ألا يفعل ما أخبر أنّه يفعله قول محال لا وجه له [3]. وقد رأينا كيف أنّه في حمله لصفة العدل على الله يقول إنّه قد أثبت الذّات ونفى عنها الضّد الذي هو الظّلم. فالله – عند النظّام – لا يظلم أبدا وكل ما خلقه الله في هذا الوجود فهو خير، وحتىّ الشّرور فهي ليست بشرور إلا لأنّنا ننظر إليها من زاوية واحدة وهي زاوية المنفعة الخاصّة. أمّا إذا نظرنا إليها من كل زواياها فإنّنا نجدها صلاحا لأنّ الله كامل وأفعاله كلها خير وكمال؛ أمّا الشّر والفساد فإنّهما محالان على الله لأنّهما لا يحدثان إلا عن نقص وحاجة ولا يصدران إلا من ذي آفة والله ليس كذلك.

هل يمكن أن يكون النظّام قد تأثّر ببعض الآراء الفلسفيّة، فأفلاطون قد جعل فكرة الخير الفكرة الأولى وصورة الصّور، و"فيلون" أنكر أن يفعل الله القبيح فكلّ ما يفعله الله خير، وكلّ ما يصدر في العالم من شرّ لا يمكن إضافته إلى الله لأنّ ما هو خير لا يصدر عنه إلا الخير[4]. هذا غير مستبعد خاصّة وأنّ الدّافع لهذا القول هم المانويّة المطّلعون على هذه الأفكار الفلسفيّة، فقد اضطروا النظّام في مناظراتهم له إلى الردّ عن مدى قدرة الله على فعل الشّر :

---

1) ن.م، 1 / 98.
2) ن.م، 1 / 68.
3) الخيّاط، الانتصار، ص 22.
4) خريف الفكر اليوناني، ص 78.

إن كان قادرا على فعله فما الذي يحول بينه وبين ذلك ؟ وإن لم يكن قادرا فكأنّ الله فاعل بالطّبع على نحو ما ذهب إليه الفلاسفة وما ألزم به الخصوم إبراهيم حين نسبوا إليه القول بأنّ الله لا يقدر على فعل ما دون الأصلح وأنّه لا يقدر على ما أقدر عليه عباده.

والحقيقة أنّه لم يذهب إلى هذا القول الذي نسب إليه وإنّما ذهب إلى أن الله لا يوصف بالقدرة على الظّلم، والفرق واضح بين قول القائل " لا يقدر الله على كذا " وبين " لا يجوز أن يوصف الله بكذا "، وهذا هو قول النظّام الذي أورده له الشهرستاني وكذلك الأشعري، في حين ذهب خصومه إلى أنّه لا يفعله وإن كان قادرا عليه. فموقف النظّام إذن أدق وأدلّ على تنزيه الله وإن كان موقف العلاّف وغيره أدل على تعظيم الله وإطلاق مشيئته[1].

5 - فعل الأصلـــح

قال النظّام "إنّ الله لا يوصف بالقدرة على الظّلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح، إلا أنّه قد يقدر على ترك ذلك إلى أمثال له لا نهاية لها مما يقوم مقامه" [2]. وقال : " إنّه تعالى يقدر عل فعل ما يعلم أنّ فيه صلاحا لعباده، ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدّنيا ما ليس فيه صلاحهم " [3]. وكلامه هذا يوحي بتعجيز الله عن فعل ما ليس بأصلح، لذلك ألزموه أن يكون الباري تعالى مطبوعا مجبورا على ما يفعله لأنّ القادر في الحقيقة هو من يستطيع أن يختار بين الفعل والتّرك كما رأينا. ولكنّ النظّام لا يرى في الحقيقة هذا الرّأي لأنّ الله عنده لم يفعل فعلا إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه، إلا أنّ ذلك الفعل وتركه صلاح لخلقه ونفع لهم [4]. ففعل الفعل وتركه يدور عند النظّام في دائرة الأصلح، فإذا ما فعل الله فعلا فهذا الفعل هو أصلح ما يمكن أن يكون، فإذا تركه لفعل آخر فإنّ هذا الفعل الآخر يكون مساويا في الصّلاح للفعل الأوّل. يقول : "إنّ ما يقدر الله عليه من اللّطف

1) انظر : صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، ط 4، مؤسّسة الثّقافة الجامعيّة، الإسكندريّة، 1982م، 1/ 216 – 217.
2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 232.
3) الشّهرستاني : الملل والنحل، 1 / 68.
4) الخيّاط، الانتصار، ص 26.

لا غاية له ولا كل، وإنّ ما فعل من اللّطف لا شيء أصلح منه إلا أنّ له عند الله سبحانه أمثالا ولكلّ مثل مثل، ولا يقال يقدر على أصلح ممّا فعل أن يفعل، ولا يقال يقدر على دون ما فعل أن يفعل لأنّ فعل ما دون نقص، ولا يجوز على الله عز وجل فعل النّقص، ولا يقال يقدر على ما هو أصلح لأنّ الله سبحانه لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلا" [1]. لذلك قال النظّام : "فاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظّلم، وزاد أيضا على هذا الاختيار فقال : إنّما يقدر على فعل ما يعلم أنّ فيه صلاحا لعباده ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدّنيا ما ليس فيه صلاحهم... ولا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النّار شيئا ولا على أن ينقص منه شيئا، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنّة ولا أن يخرج أحدا من أهل الجنّة وليس ذلك مقدورا له" [2].

هذا القول للنظّام ألـّب عليه الخصوم فألزموه أن يكون الله مطبوعا مجبورا على ما يفعله لأنّ القدرة الحقيقيّة -كما رأينا- هي التي تمكن صاحبها من اختيار الفعل أو التّرك، والله - عند النظّام - لا يفعل إلا نوعا واحدا من الفعل وهو الأصلح. ولكنّ الحقيقة أنّ فعل الله عند النظّام يدور في دائرة التّنزيه المطلق لله. فالله لا يفعل إلا الكمال فلا معنى للقول بأنّه يقدر على القبائح عنده. فالقانون الذي تسير عليه الأفعال الإلـهية هو الكمال الواجب لله [3]. فلمّا كان الله حكيما فإنّه لا يفعل إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل أحد أمرين، إمّا أن ينتفع أو ينفع غيره، ولمّا تقدّس الرّب عن الانتفاع تعيّن أنّه إنّما يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح[4].

فالله عند النظّام ليس مطبوعا على الفعل وإنّما هو يفعل الفعل وخلافه، وهذه ليست صفة المطبوع لأنّ "المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطّباع هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنّار التي لا يكون منها إلا التّسخين، والثّلج الذي لا يكون منه إلا التّبريد، وأمّا من تكون منه الأشياء

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 249.
2) الشّهرستاني، الملل والنحل، 1 /68.
3) أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظّام، ص 91.
4) الشّهرستاني، نهاية الإقدام، ص 397.

المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها "[1]. وهكذا تكون أفعال الله كلها صلاحا وهي لا تخرج عن هذا النّطاق أبدا. وقد فهم الخصوم من هذا القول أنّ " الله لا يقدر أن يعمي بصيرا، أو يزمن صحيحا، أو يفقر غنيا إذا علم أنّ البصر والصحّة والغنى أصلح لهم ... وهو لا يقدر كذلك أن يخلق حيّة أو عقربا أو جسما يعلم أنّ خلق غيره أصلح من خلقه "[2].

إنّ النظّام يريد أن يؤكّد على أنّ الله حكيم وأفعاله كلّها تنحو نحو العلّة والغرض، فهو لا يفعل فعلا لا ينتفع به النّاس بما أنّه تقدّس عن الانتفاع وإلا كان عابثا والله قد تنزّه عن العبث، فلا بدّ إذن أن يكون فعله كلّه صلاحا دنيا وآخرة. ومن هنا فهو لا يقدر – عند النظّام – أن يميت أهل الجنّة وقد علم أنّ تنعيمهم وإحياءهم أصلح لهم من الفناء والموت حتّى يبقى وحده لأنّه تعالى قد أخبرنا أنّه يخلّد أهل الجنّة في الجنّة وأهل النّار في النّار. لذلك فإنّ قول القائل اليوم – بعدما أخبر الله بما أخبر به – يقدر أن يميت أهل الجنّة وأهل النّار ويفنيهم محال لا وجه له[3]. هكذا نجد النظّام أكثر عمقا ودقّة في تنزيه الله ووصفه بالكمال إلا أنّ مذهبه لم يفهم كما يجب، وأغلب الظّن أنّ ابن الراوندي هو الذي فهم هذا الفهم فأخذه عنه الخصوم وجاروه فيه وشنّعوا على النظّام واعتبروه مقلّدا للفلاسفة ومرددا لمذاهبهم. وقد أشار الشهرستاني إلى ذلك حين قال : "إنّه أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأنّ الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدور، ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل ممّا أبدعه نظاما وترتيبا وصلاحا لفعل" [4].

ردّ "هوروفتز" رأي النظّام إلى مذهب الرّواقيين الذين كانوا يقولون بمبدإ واحد ينظر إليه من نواح مختلفة، فيكون إلها أو قانونا طبيعيّا شاملا أو قدرا لا يلين. فنفى النظّام الإرادة وقال إنّ الله لا يقدر على فعل الشّر. أمّا قول النظّام إنّ الله لا يقدر على أن يزيد أو ينقص في عذاب أهل النّار أو نعيم أهل الجنّة، أو أن يخرج من الجنّة أحدا من أهلها، أو أن يلقي في النّار من ليس من أهلها،

1) الخيّاط، الانتصار، ص 25.
2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 116.
3) الخيّاط، الانتصار، ص 22.
4) الملل والنحل، 1 / 69.

فهو – عند "هوروفتز" – مسايرة لقول الرّواقيين بالضّرورة القاهرة. فهذه آراء رواقيّة في ثوب أجنبي ولو ترجمناها إلى لغة الرّواقيين لكانت – حسب "هوروفتز" – : الفضيلة والرّذيلة تجران الثّواب والعقاب طبقا لقانون لا يتغيّر، ولا تستطيع قوّة ما أن تلطّف من هذا القانون أو أن تلغيه[1].

وقد جاراه في هذا القول عثمان أمين وأورد في كتابه نفس هذا الكلام تقريبا [2]. وعلّق على قول النظّام الذي نسبه إليه ابن الرّاوندي [إنّ الله تعالى إذا علم أنّ فعل شيء أصلح من تركه استحال منه تركه والتخلّف عنه]، فقال إنّ هذا الكلام يذكّرنا برأي الرّواقيين في كمال العالم "ليس في الإمكان أبدع ممّا كان". وأظنّ أنّه لم يقرأ ردّ الخيّاط على هذا القول والذي جاء فيه :« وأمّا حكايته (ابن الرّاوندي) عن إبراهيم "أنّ الله إذا علم أنّ فعل شيء أصلح لخلقه استحال منه تركه "فإنّ هذا الشّيء ألزمه أصحابنا لإبراهيم قياسا على قوله في إحالة القدرة على الظّلم ولم يكن بقوله» [3]. فالمقارنة إذن لم تصبح في محلّها والنظّام إنّما انطلق من مبدئه في الوعد ومن قوله تعالى : ﴿ **وَلَنْ يُخْلِفَ اللهُ وَعْدَهُ** ﴾ [4]، ولو أنّه قد انتفع بما وصل إليه من آراء فلسفيّة. وقول "هوروفتز" فيه مبالغة وتكلّف بعيد لأنّ النظّام لم يقرّر مذهبه على هذه الصّورة التي ذكرها البغدادي واعتمد عليها "هوروفتز"، ولم يقل قط إنّ الله مضطرّ إلى فعله ولا مطبوع عليه[5].

لم يبق إذن – حسب رأينا – إلا أن يكون النظّام قد انطلق من القرآن الذي تضمّن آيات كثيرة تؤكّد على أنّ الله عادل وأنّه لا يظلم أحدا وأنّه لن يخلف وعده مثل قوله : ﴿ **وَعْدَ اللهِ لاَ يُخْلِفُ اللّهُ وَعْدَهُ** ﴾ [6]، وقوله : ﴿ **إنّ اللهَ لا يُخْلِفُ الميعَاد** ﴾ [7]. فالأصل موجود في القرآن ولا أدري ما هي الغاية

---

1) أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام ، ص 94.
2) أمين، عثمان، الفلسفة الرّواقية، ص 312.
3) الانتصار، ص 22.
4) الحج، 47.
5) انظر : أبو ريدة، ن.م، ص 94.
6) الروم، 6.
7) الرّعد، 31. انظر أيضا (آل عمران، 9 و194)، (الزمر، 20) ، (مريم،61)، (المزمل، 18).

من ترك الأصل والجري وراء كلّ ما هو أجنبي. فآراء النظّام يمكن أن تقرأ على ضوء القرآن والمصطلحات الفلسفيّة الواردة عنده صدى لطبيعة الفكر في القرن الثّالث للهجرة وامتزاجه بالبحث الفلسفي والحريّة الفكريّة.

وهناك من الباحثين من رأى أنّ المعتزلة أخذوا عن الفلسفة اليونانيّة وعن أرسطو خاصة قولهم إنّ الله تعالى ليس مطلق التصرّف يفعل ما يريد بل هو نظام يسير عليه الله ولا يمكنه الخروج عليه. ولمّا آمن المعتزلة بهذا المبدإ الفلسفي راحوا يطبّقونه على أقوالهم الدينيّة، فقالوا إنّ الله لا يفعل إلا الخير ومحال أن يفعل الشّر. وقال النظّام إنّه تعالى لا يقدر على فعل الشّر أصلا[1].

وهذا – على ما نظنّ – أمر مستبعد لأنّ المسلمين لم يعجبوا بأرسطو في الإلهيات وإنّما أعجبوا به في الطبيعيات. يقول النشّار : "حقّا لقد ذهب أفلاطون إلى القول بأنّ مثال الخير لا يصدر عنه إلا الخير، ولكنّنا لا نجد لهذه الفكرة صورة كاملة عنده، ويستبعد أن يكون النظّام قد أخذ منه. ثمّ إنّنا لا نجد شبيها عند أرسطو ولا الرّواقية من بعده، وبهذا نستطيع الجزم بأنّ الفكرة أصيلة في جوهرها وتفاصيلها". فهو هنا يدافع عن أصالة الفكرة وإن كنّا نوافقه على أصالة الفكرة في جوهرها لكن نتصوّر أنّ التّفاصيل فيها تأثّر بما يروج في محيط النظّام من أفكار. ويحاول " أوليري " – أيضا – بيان أصالة هذه الفكرة بقوله : "كان المعتزلة قد توصّلوا إلى أنّ الخير والشّر يمثّلان وجودين موضوعيين وأن الله بمعرفته للخير لا يريد الذي هو عكسه، وتدرّج النظّام بهذا الرّأي مؤكّدا أنّ الله لا يستطيع فعل أيّ شيء للخلق باستثناء ما هو خير لهم وعادل بذاته"[2]. وهذا دليل على أنّ الفكرة أصيلة في جوهرها وأنّ البحث فيها كان من منطلق واقعي وله ارتباط وثيق بالفكر الإسلامي. وقد تدرّج النظّام – حسب رأي " أوليري " – برأي المعتزلة في الخير والشّر حتى وصل إلى هذا الرّأي الذي أنكر عليه، ولكن يبقى مع ذلك تأثّر النظّام بالفلسفة واردا إلا أنّه ليس جوهريّا وإنّما هو رافد لدعم الأصل المعتزلي "العدل" الذي نصب النظّام نفسه للدّفاع عنه وتنزيه الله عن الظّلم.

---

1) جار الله، زهدي، المعتزلة، القاهرة، 1366هـ/1947م، ص 102.
2) أوليري، الفكر العربي ومركزه في التّاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1972م، ص 111.

II – في دقيق الكــلام

1 – الجســم والعــرض

عرّف النظّام الجسم فقال : "الجسم هو الطّويل العريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه، وإنّه لا نصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جزء". وعلّق الأشعري على مقالة النظّام بقوله : "وكانت الفلاسفة تجعل حدّ الجسم أنّه العريض العميق" [1]. وقال النظّام أيضا إنّ الطّول هو الطّويل وإنّ العرض هو العريض وإنّ الألوان والطعوم والأراييح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرّطوبة واليبوسة أجسام لطاف. وقال إنّ حيّز اللّون هو حيّز الطّعم والرّائحة، وإنّ الأجسام اللطاف قد تحلّ في حيّز واحد. وكان لا يثبت عرضا إلا الحركة [2].

يمكننا من خلال هذا أن نميّز عند النظّام بين نوعين من الأجسام ذلك أنّ الجسم في المقالة الأولى ليس هو نفس الجسم الذي في المقالة الثّانية. فالثّاني يتّصف باللطافة في حين يتّصف الأوّل بالثّقل أو بالكثافة. فالجسم عند النظّام – إذن – نوعان : جسم ثقيل وجسم لطيف. فالجسم الثّقيل أو الكثيف هو الجسم الطّبيعي القابل للتشكّل في طول وعرض وعمق. وأمّا الجسم اللّطيف فهو ما اعتدنا أن نطلق عليه اسم (العرض). ولكن النظّام لا يثبت عرضا إلا الحركة، لذلك قال إنّ الأصوات والأرواح والآلام والحرارة أجسام ولكنّها متميّزة بلطافتها. وهي تتميّز بكونها قابلة لأن تحلّ في حيّز واحد خلافا للجسم الكثيف؛ فالجسم اللّطيف يداخل جسما لطيفا مثله كمداخلة اللّون للطّعم والرّائحة، أو يداخل جسما ثقيلا مختلفا عنه كمداخلة الرّوح للبدن.

نجد للنظّام تفريقا آخر بين الأجسام، بقوله : " إنّ الأجسام ضربان، حيّ وميت، وإنّ الحيّ منها يستحيل أن يصير ميّتا، والميّت يستحيل أن يصير حيّا " [3]. ويقول : "إنّ العالم ممزوج من خفيف شأنه الصّعود وثقيل شأنه

---

1) مقالات الإسلاميين، 2 / 6.

2) ن.م، 2 /38.

3) البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ترجمة لجنة إحياء التّراث العربي، ط 5، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1402 هـ/1982 م، ص 119.

الهبوط، وحيّ متحرّك بنفسه، وميّت يحرّكه غيره" [1]. هكذا يتكوّن العالم عند النظّام من أجسام، أمّا الأعراض فهو ينفيها ولا يثبت منها إلا الحركة فكلّ ما ليس بحركة فهو جسم، فالألوان والطّعوم والأرابيح ليست سوى أجسام لطيفة لها حيّز تشغله. وعلى هذا الأساس فإنّ العرض لا يمكن تصوّره لا في جسم لأنّه محال أن ترى الأعراض، ومحال أن يرى الإنسان إلا الألوان، والألوان أجسام، ولا جسم يراه الرّائي إلا لون[2]. والأعراض في حدّ ذاتها لم تسمّ أعراضا عند النظّام إلاّ لأنّها تعترض في الأجسام وتقوم بها، ومن ثم فإنّه لا يوجد عرض لا في مكان ولا يحدث عرض لا في جسم[3].

لم يدرك الشّهرستاني قصد النظّام من قوله هذا فقال : " وله في الجواهر وأحكامها ضبط مذهب يخالف المتكلّمين والفلاسفة " [4]. ويضيف أنّ الجوهر عند النظّام مؤلّف من أعراض اجتمعت، وهو يوافق هشاما بن الحكم في قوله إنّ الألوان والطعوم والروائح أجسام، فتارة يقضي بكون الأجسام أعراضا، وتارة يقضي بكون الأعراض أجساما [5]. وحقيقة الأمر أنّ النظّام لم يتناقض أبدا مع نفسه ولم يقل كما فهم الشهرستاني إنّ الأجسام أعراض وإنّ الأعراض أجسام، ولكنه رأى أنّ النّاس لم يتّفقوا على تسمية الأعراض أعراضا إلا لأنّها تعترض في الأجسام وتقوم بها، ومعنى هذا أنهّا لو لم تعترض في الأجسام لما سمّيت أعراضا عندهم، لذلك لم يعجبه قولهم ونفى الأعراض، وقال إنّه لا وجود إلا للأجسام؛ أما الأعراض فإنه لا يوجد منها إلا الحركة.

وقد أخذ قوله بأنّ الألوان والطعوم والروائح والأصوات أجسام عن هشام ابن الحكم [6]. إلا أنّ نفيه للأعراض واعتباره لها أجساما يذكّرنا بماديّة الرّواقيين، فقد كانوا -كما أسلفنا- يعتقدون أنّ كلّ موجود هو جسمي حتىّ

1) الخياط، الانتصار، ص 37.
2) مقالات الإسلاميين، 2 / 50.
3) ن.م، 2 / 57.
4) الملل والنحل، 1 /70.
5) ن.م، 1 / 71.
6) انظر : الملل والنحل، 1 / 71، والفرق بين الفرق ، ص 114.

العقل وفعله [1]. فهل يمكن أن يكون هشام بن الحكم هو الذي تأثّر بالفلسفة اليونانية والماديّة الرّواقية خاصّة، التي تتماشى مع ميله للتجسيم والتشبيه ثمّ أثّر بدوره في النّظام ؟ هذا غير مستبعد، فالفلسفة اليونانية كانت منتشرة في ذلك العصر في كل من مصر وسوريا ووصلت حتى بغداد. فهذا الاحتمال جائز ولكن قد يكون النظّام أيضا تأثّر بالفلسفة في هذا المجال عن طريق مناظراته الكثيرة مع الثّنويّة. وحتىّ إن صحّ تأثّر النظّام بالرّواقيين، فإنّ هؤلاء قد أدّاهم إلى قولهم بأنّ كلّ شيء جسّم مذهبهم الحسّي في المعرفة، فكلّ معرفة عندهم هي معرفة حسيّة أو ترجع إلى الحسّ[2].

أما النظّام فإنّه قد كان بالفعل صاحب نزعة حسّية تنكر الأمور المجرّدة، فالطّول عنده هو الطّويل، والعرض هو العريض [3]، والخلق هو المخلوق، والإرادة هي المراد، والابتداء هو المبتدأ، والإعادة هي المعاد [4]. ولكنّه مع ذلك قد قال بمعرفة نظريّة ندرك بها الله والشريعة والحركة؛ فهو إذن حسيّ ولكنّه يعترف أنّ " المعلومات ضربان، محسوس وغير محسوس، والمحسوس منها أجسام ولا يصحّ العلم بها إلا من جهة الحسّ. وأما غير المحسوس فضربان قديم وأعراض وليس طريق العلم بهما الخبر وإنمّا يعلمان بالقياس والنّظر دون الحسّ والخبر[5].

فالنظّام –إذن– يثبت عالما لا محسوسا، وهذا يتنافى أساسا مع مذهب الرّواقيين الماديّ الذي لا يعترف بشيء لا محسوس. ولذلك حصروا المعرفة في الحسّ ولم يعترفوا بهذه المعرفة النظريّة التي أثبتها النظّام، وقالوا إنّ كلّ حقيقة هي جسمانية ولا وجود إلا للجسم، وما لاجسم له فلا وجود له؛ فرأوا أنّ النّفس جسم وأنّ الله هو بدوره جسم[6]. أمّا هشام بن الحكم فإنّه قال إنّ الألوان والطّعوم والروائح أجسام بدافع –أيضا– من نزعته نحو التّجسيم، وهذا كذلك

1) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 226.
2) ن.م، ص 224.
3) مقالات الإسلاميين ، 2 / 38.
4) ن.م، 2 / 52.
5) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 125.
6) أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، ص 153.

يتنافى مع مذهب النظّام في التّنزيه المطلق لله. إذن قد يكون النظّام تأثّر بمذهب هشام ومذهب الرّواقيين ولكن هذا الاطّلاع لم يمنعه من أن يصوغ مذهبا خاصا به يختلف في المنطلق والغاية عن المذاهب التي اطلع عليها في هذا المجال.

2- نفي الجزء الذي لا يتجـــــزأ

قال أبو الهذيل إنّ الجسم يجوز أن يفرّقه الله ويبطل ما فيه من الاجتماع حتىّ يصير جزءً لا يتجزأ [1]. وقد يكون العلاّف متأثّرا بالذّريين اليونان، الذين كانوا يقولون " إن الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرّات، وهي غير متناهية لا في عددها ولا في أشكالها " [2]. تابع العلاّف في هذا القول كثير من المتكلّمين، لكن النّظّام رفضه وقال : "لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإنّ الجزء جائز تجزئته أبدا ولا غاية له من باب التجزؤ" [3]. فهذا ما رواه عنه الأشعري؛ أمّا الخيّاط فإنّه يقول : "أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسّمه الوهم بنصفين" [4]. وأمّا الشهرستاني فإنّه يورد على عادته مذهب النظّام ويحاول أن يبحث عن أصله فيقول إنّه قد وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ [5] دون تعيين لهؤلاء الفلاسفة.

فهل يكون النظّام قد اطّلع على مذهب أرسطو، الذي كان يقول إنّ الجسم قابل للقسمة مطلقا ودون حدّ؟ لكن هذه القسمة -عند أرسطو- لا تكون إلا بالقوّة، أمّا بالفعل فإنهّا غير ممكنة ولا واقعة أبدا. يقول أرسطو : " من الصعوبة الكبرى افتراض أنّ الجسم قابل للقسمة إلى ما لانهاية وأنّه من الممكن تحقيق هذه القسمة، فماذا يبقى في الواقع في الجسم الذي يمكن أن يخلص من قسمة كهذه ؟ فإذا افترض أنّ شيئا قابلا للقسمة مطلقا وأنّه يمكن حقيقة قسمته هكذا فلا يكون من المحال في شيء أنّه أمكن قسمته مطلقا مع أنّه لم يقسّم في

---

1) مقالات الإسلاميين، 2 / 14.

2) أرسطو، الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1350هـ/ 1932م، ص 109.

3) مقالات الإسلاميين ، 2 / 17.

4) الانتصار، ص 32.

5) الملل والنحل، 1 / 70.

الواقع ولا أنّه قد قسّم فعلا " [1]. وهذا القول يتماشى مع ما رواه الأشعري إذ قال : " قال بعض المتفلسفة إن الجزء يتجزأ ولتجزئته غاية في الفعل، فأمّا في القوّة والإمكان فليس لتجزئته غاية " [2]. وهذا قول أرسطو وقد أورده الأشعري مباشرة بعد قول النظّام ليؤكّد الشّبه بين القولين.

لكن الرّواقيين ذهبوا كذلك إلى أنّ المادّة متجزّئة بالفعل إلى غير نهاية، مفتقرة إلى ما يردّها للوحدة في كلّ جسم. والجسم عندهم مركّب من مبدأين، هما مادّة ونفس حارّ يتّحد بالمادّة ويتوتّر فيستبقي أجزاءها متماسكة. وانقسام المادّة إلى غير نهاية يسمح للنّفس الحارّ أن يتّحد بها تمام الاتّحاد، أي أن ينتشر فيها كلّها انتشار النجوم في الهواء، والخمر في الماء، بحيث يؤلفان " مزاجا كليّا " فيوجدان معا في كلّ جزء من مكانهما دون أن يفقدا شيئا من جوهرهما وخواصهما [3]. فهل يكون النظّام متأثّرا بهم أم متأثّرا بأرسطو؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نعرف أيّ قسمة يقول بها النظّام، فإذا كان يقول بقسمة بالقوّة فهو على رأي أرسطو، وإذا كان يقول بقسمة بالفعل فهو على رأي الرّواقيين.

لمّا عرض الأشعري موقف النظّام من هذه المسألة لم يبيّن فيما إذا كان يقول بقسمة بالقوّة أم بقسمة بالفعل، رغم أنّه يميّز بين القوّة والفعل بدليل أنّه أورد بعد رأي النظّام مباشرة رأي بعض المتفلسفة الذين ينكرون القسمة بالفعل ويقولون بانقسام الجزء بالقوّة والإمكان إلى ما لا نهاية. لكنّنا نجد عند الخيّاط ما يُشعر أنّه يقول بقسمة بالقوة. يقول الخيّاط : " وإنمّا أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنّه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسّمه الوهم بنصفين " [4]. وكثيرا ما تفيد القسمة بالوهم عند الفلاسفة القسمة بالقوّة.

---

1) الكون والفساد، ص119.
2) مقالات الإسلاميين، 2 / 17.
3) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 226.
4) الانتصار، ص 32.

ثم إنّ ابن حزم كان يقول بقسمة بالقوّة، فلا يمكن بالتالي أن يتبنىّ رأي النظّام ويدافع عنه إلا إذا كان قد فهم منه أنّه قسمة بالقوّة وإلا لما استحسن قول النظّام ولما دافع عنه. يقول ابن حزم : "وذهب النظّام وكلّ من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دقّ إلا وهو يحتمل التجزّي أبدا بلا نهاية، وإنّه ليس في العالم جزء لا يتجزّأ، وإنّ كلّ جزء انقسم إليه فهو جسم أيضا وإن دقّ أبدا " [1].

ولكن إذا كان النظّام يقول بقسمة بالقوة، فلماذا إذن يعترض عليه خصومه باعتراضات يفهم منها أنّه كان يقصد القسمة بالفعل؟ فالشّهرستاني يذكر أنّه لمّا وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزّأ ألزمه خصومه مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنّها قطعت ما لا يتناهى والنّملة متناهية، فكيف إذن يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى؟ [2] فهذا الاعتراض يدلّ على أنّ الخصوم قد فهموا من القسمة التي يقصدها النظّام القسمة الفعليّة وإلاّ ما سألوه هذا السّؤال إطلاقا. ثمّ إنّ النظّام في صيغة جوابه يؤكّد أنّه كان فعلا يقصد القسمة الفعليّة وإلا لما قال بالطّفرة أصلا، ولما ضرب أمثلة محسوسة على الطّفرة. إذن فالخلاف بين النظّام وخصومه قائم على التجزئة الفعلية غير المتناهية دون التجزئة الوهميّة، لأنّه لو كان يقصد التجزئة الوهمية لما احتاج – كما أسلفنا– إلى ضرب هذه الأمثلة الواقعية ولما احتاج إلى القول بالطّفرة.

ولقد وجد مذهب النظّام معارضة شديدة لخّصها ابن حزم في أدلّة خمسة [3] يثبت بها الخصوم الجزء الذي لا يتجزّأ ويبطلون قول النظّام.

وعمدة القائلين بوجود الجزء الذي لا يتجزّأ –حسب ابن حزم– خمس مشاغب : فأوّل مشاغبهم أن قالوا : أخبرونا إذا قطع الماشي المسافة التي مشى فيها، فهل قطع ذا نهاية أو غير ذي نهاية ؟ فإن قلتم قطع غير ذي نهاية فهذا محال. وإن قلتم قطع ذا نهاية فهذا قولنا. وقد ردّ النظّام على هذا الاعتراض بالطّفرة، ومعنى الطّفرة عنده أنّ الجسم المتحرّك لا يماسّ كلّ أجزاء المسافة

1) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5/ 92.
2) الملل والنّحل، 1 / 70.
3) الفصل في الملل والأهواء والنحل ، 5 / 93.

التي يقطعها، وإنّما يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثّاني على جهة الطّفرة [1].

والاعتراض الثّاني أنّهم قالوا لا بدّ أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه، قالوا وهذا إقرار بجزء لا يتجزّأ.

والاعتراض الثالث أنّهم قالوا : هل ألّف أجزاء الجسم إلا الله، فلا بدّ من نعم، قالوا : فهل يقدر الله على تفريق أجزائه حتىّ لا يكون فيها شيء من التّأليف ولا تحتمل تلك الأجزاء التجزّؤ أم لا يقدر على ذلك؟ قالوا فإن قلتم لا يقدر عجزتم ربكم تعالى، وإن قلتم يقدر فهذا إقرار منكم بالجزء الذي لا يتجزّأ. وهذا الاعتراض هو –حسب ابن حزم– من أقوى شبههم ولكنّه مع ذلك فاسد لأنّها دعوى بلا برهان، لأنّه لا فرق بين من قال أنّ الله ألّف أجزاء العالم وكانت متفرّقة، وبين من قال بل إنّ الله فرّق العالم أجزاء بعد أن كان جزءً واحدا، وكلاهما دعوى ساقطة لا برهان عليها لا من نصّ ولا من عقل، بل القرآن جاء بقوله تعالى : ﴿ **إنّمَا أمْرُنَا لِشَيْءٍ إذا أَرَدْنَاهُ أنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكــونُ** ﴾ [2]. ولفظة شيء تقع على الجسم وعلى العرض.

والاعتراض الرّابع قولهم أيّما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة ؟ وأيّما أكثر أجزاء الخردلة أو أجزاء الخردلتين ؟ قالوا : فإن قلتم بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل صدقتم وأقررتم بتناهي التجزّي وهو القول بالجزء الذي لا يتجزّأ. وإن قلتم ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة، ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة كابرتم العيان لأنّه لا يحدث في الخردلة جزء إلا ويحدث في الخردلتين جزآن وفي الجبل أجزاء. وقد ردّ الخيّاط على هذا الاعتراض فقال : "إنّ إبراهيم يزعم أنّ الجبل إذا نُصف بنصفين ونصفت الخردلة بنصفين فنصفا الجبل أكبر من نصفيْ الخردلة، وكذلك إن قسّما أرباعا وأخماسا وأسداسا، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها " [3].

---

1) مقالات الإسلاميين، 2 / 19.

2) النّحل، 40.

3) الانتصار، ص 34.

ويذكر " بينيس " (Pines) أنّ " لوقريط " (Lucrece) قد ذكر في دفاعه عن مذهب الجوهر الفرد هذا الدّليل فقال : " لو لم يكن للصّغر نهاية لكان أصغر الأجسام يتألّف من أجزاء لا نهاية لها لأنّ كلّ نصف له نصف، وهذا النّصف ينقسم إلى غير نهاية، وإذن فأيّ فرق بين جرم كبير وبين جزء صغير جدا ؟ لا يبقى أيّ فرق لأنّ أصغر الأشياء فيه من الأجزاء مثل ما في العالم " [1]. ويستخدم "فلوطرخس" هذا الدّليل نفسه في إبطاله لمذهب الرّواقيين في أنّ القسمة لا تتناهى لأنّ ذلك يؤدّي – في رأيه – إلى ألا يكون في الإنسان من الأجزاء أكثر ممّا في إصبعه، وإلى ألاّ يكون في العالم من الأجزاء أكثر ممّا في الإنسان وهذا ظاهر البطلان[2].

الاعتراض الخامس قولهم : هل لأجزاء الخردلة كلّ أم ليس لها كلّ؟ وهل يعلم الله عدد أجزائها أم لا يعلمه؟ فإن قلتم لا كلّ لها نفيتم النهاية عن المخلوقات الموجودات وهذا كفر. وإن قلتم إنّ الله لا يعلم عدد أجزائها كفرتم. وإن قلتم إنّ لها كلاّ وإن الله يعلم أجزاءها أقررتم بالجزء الذي لا يتجزّأ. والمتأمّل في هذا الاعتراض يجده قائما على قول العلاّف المتعلّق بالمخلوقات فإنّ لها كلاّ وبعضا وغاية، أي أنّها متناهية[3].

ولقد ذهب أبو ريدة إلى أنّ النظّام يقول بقسمة بالقوة وإلى أنّه متأثّر بأرسطو [4]، فأورد نصوص المتقدّمين التي تنسب إلى النظّام القسمة بالقوة، والنّصوص المتأخّرة عن عصر النّظام والتي تنسب إليه القسمة بالفعل، ثم قال إنّ الباحث أميل إلى تصديق نصوص المتقدّمين. هكذا حسم ببساطة في المسألة رغم أنّه فسّر نفي النظّام للجزء بنزعته الحسيّة التي ترفض جزءًا لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا حركة ولا سكون ولا طعم ولا رائحة. وهكذا أصبح الجزء –حسب أبي ريدة– شيئا روحيّا معنويّا، وهذا ما تأباه نزعة النظّام الحسيّة، وهو الذي جعل الرّوح جسما. إنّ قول أبي ريدة يصلح أن يكون حجّة

1) بينيس، سلامون، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ترجمة محمد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1365هـ/1946م، ص15.
2) أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، ص 126.
3) الخياط، الانتصار، ص16.
4) إبراهيم بن سيار النظّام، ص 126.

عليه؛ فالنظّام صاحب نزعة حسيّة تأبى الأشياء المعنوية، فكيف يقبل القسمة الذهنية الاحتمالية وهو الذي دافع عن القسمة بالطّفرة وبأمثلة محسوسة ؟

3 – الطّفـــــــرة

لمّا أنكر النظّام وجود جزء لا يتجزأ سأله خصومه : إذا كانت هناك مسافة معيّنة ينقسم كلّ جزء من أجزائها إلى ما لا نهاية، فكيف يمكن قطعها ؟ وضربوا له أمثلة على ذلك. قال ابن المرتضى : " ناظر [النظام] أبا الهذيل في الجزء فألزمه أبو الهذيل مسألة الذّرة والنّعل [1]، وهو أول من استنبطه فتحيّر النّظّام. فلمّا جنّ عليه الليل نظر إليه أبو الهذيل وإذا هو قائم ورجله في الماء يتفكر. فقال : يا إبراهيم، هكذا حال من ناطح الكباش. فقال : يا أبا الهذيل جئتك بالقاطع إنّه يطفر بعضا ويقطع بعضا. فقال أبو الهذيل : ما يقطع؟ كيف يقطع ؟ "[2]. وفي رواية أوردها الإسفراييني أنّ أبا الهذيل كلّمه في هذه المسألة فقال : " لو كان كلّ جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النّملة إذا دبّت على البقلة لا تنتهي إلى طرفها. فقال : إنها تطفر بعضا وتقطع بعضا "[3].

إنّ هذا الاعتراض الموجّه إلى النّظام شبيه جدا بالحجّتين الأولى والثّانية من حجج "زينون" ضد الحركة. فالحجّة الأولى تتلخص في أنّه لكي يمرّ جسم من مكان إلى مكان فلا بدّ أن يمرّ بكلّ الأجزاء الموجودة بين كلا المكانين. وعلى هذا إذا قام جسم من (أ) لكي يصل إلى (ب) فإنّه لا بدّ له أن يمرّ أوّلا بالمنتصف، لكن قبل أن يصل إلى المنتصف لابد أن يكون قد مرّ بمنتصف المنتصف، ولكن أيضا قبل أن يمرّ بمنتصف المنتصف لا بدّ أن يمرّ بمنتصف الرّبـــع وهكذا. فإذا كان التّقسيم لا متناهيـــا فإنّه لا يمكن أن يصل إلى النقطة المطلوبة وهي (ب) إلا إذا مرّ بما لا نهاية له من النّقط. ولما كان من غير الممكن أن يقطع شيء ما لا نهاية له من النّقط في زمن متناه، فمعنى هذا أنّه لا يمكن مطلقا أن يصل الشيء إلى هدفه، أي أنّه لا يمكن للحركة في المكان أن تكون؛ وعلى هذا الأساس، الحركة غير ممكنة.

---

1) هكذا في الأصل، لعلّها (الذّرة والبقل).
2) ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، ص 28.
3) الإسفراييني، التّبصير في الدّين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، مصر، مكتبة المثنىّ، بغداد، 1374هـ/ 1955م، ص 68.

أما الحجّة الثانية فيقول فيها " زينون " : إنّ أسرع العدّائين لا يمكن أن يلحق بأشدّ الأشياء بطءً إذا كان هذا الشّيء الأخير سابقا له بأيّ مقدار من المسافة. فإذا تصوّرنا -مثلا- أنّ " أخيل " وهو العدّاء السريع موجود في مكان ما، وأنّ هناك سلحفاة تسبقه بمسافة ما، فإنّه إذا بدأ الاثنان معا الحركة في ساعة واحدة فإنّ أخيل لن يلحق بالسّلحفاة، وذلك لأنّه لكي يلحق بها لا بدّ له أوّلا أن يقطع المسافة بينه وبين السلحفاة، وقبل أن يقطع هذه المسافة عليه أن يقطع منتصف هذه المسافة وهكذا باستمرار. وما دام المكان منقسما إلى ما لا نهاية له من الأقسام، فلن يستطيع أخيل إذن أن يلحق بالسلحفاة [1].

قد يكون العلاّف قد اطّلع على حجج " زينون "؛ فالشّبه بين اعتراضه على النّظام وحجج " زينون " كبير جدا. فإذا كان " زينون " يتحدّث عن التّقسيم بالفعل ويستعمل هذه الحجج ويأتي العلاّف ويستعمل نفس ما ورد في هذه الحجج من معنى للاعتراض على النّظام، فإنّنا نفهم أنّ أبا الهذيل قد فهم أنّ النّظام يقصد التقسيم بالفعل كذلك. ولقد خلص " زينون " إلى إبطال الحركة. ولكنّ النّظام وجد الحلّ في الطّفرة، فقال : " إنّه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني على جهة الطّفرة، واعتل في ذلك بأشياء منها الدّوامة، يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الحزّ أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها، قال وإنما ذلك لأنّ أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذى ما قبلها " [2].

ويضيف الشهرستاني أنّه وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزّأ وأحدث القول بالطّفرة لمّا ألزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنهّا قطعــت ما لا يتناهــى، وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى، قال يقطع بعضها بالمشي وبعضها بالطفرة، وشبّه ذلك بحبل شدّ على خشبة معترضة وسط البئر طوله خمسون ذراعا وعليه دلو معلّق وحبل طوله خمسون ذراعا علق عليه معلاق، فيجريه الحبل المتوسّط، فإنّ الدّلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعا في زمان واحد، وليس ذلك إلا أنّ

---

1) عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946م، ص 129.

2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 19.

بعض القطع بالطفرة [1]. فمثل هذه الأمثلة المحسوسة تؤكّد أنّ النظّام كان يقصد القسمة بالفعل، وإلاّ لما كان هناك من داع إلى ضرب هذه الأمثلة كلّها ما دامت القسمة ذهنيّة احتمالية، لأنهّا ستبقى وقتها في مستوى ذهني بعيد عن الواقع ولا يكون النظّام محتاجا إلى ضرب الأمثلة الواقعيّة. هذا هو مجمل قول النظّام بالطّفرة فما هو مصدره ؟

قال البغدادي إنّ النظّام أخذ عن هشام بن الحكم وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء ثم بنى عليه قوله بالطفرة التي "لم يسبق إليها وهم أحد قبله" [2]. وهذا القول يؤكّده قول الشّهرستاني أن النّظام " أحدث القول بالطّفرة ". فهو إذن قد استحدث هذا القول للدّفاع عن موقفه ولم يأخذه عن أحد. ويرى أبو ريدة أنّه لا مبرّر للقول بالطّفرة ما دام النظّام يقول بقسمة احتمالية أي بالقوّة، ثم يرجّح أنّ القول بالطّفرة لم يكن إلا مذهبا أدى إليه الجدل ولم يكن مقصودا لذاته، وفي الجدل والمناظرة والانتصار للرأي كثيرا ما يلجأ الإنسان إلى افتراضات جدليّة[3].

وهذا الكلام لأبي ريدة يثير في النّفس اعتراضين اثنين :

– الأوّل : إن كان النظّام يقول بقسمة احتماليّة، فإنّ القول بالطّفرة يصبح لا مبرّر له كما رأى ذلك هو بنفسه. ولكن ما دام النظّام قد قال بالطّفرة التي لا مبرّر لها مع القسمة بالقوة، فلِمَ لا يكون إذن قد قصد القسمة بالفعل وهي التي استدعت منه أن يقول بالطفرة ؟

– الثّاني : لو قبلنا رأي أبي ريدة أنّ القول بالطّفرة لا مبرّر له وأنّه مجرّد افتراض جدلي غير مقصود لذاته، فإنّنا نظلم النظّام ونجعله معاندا ومكابرا لم يُقم آراءه على الحجّة، وقال بالطفرة مدفوعا بحبّ الجدل والسفسطة؛ وهذا غير مقبول لأنّ النظّام كان صاحب نسق فكري منظّم ومحكم. وقوله بالطّفرة ليس قولا بسيطا بل كان سببا في اتّهامه بإنكار النبوّة، لأنّ القول بالطّفرة يؤدّي إلى نفي الوساطة وإلى إمكان الوصول من غير واسطة إلى

---

1) الملل والنّحل، 1 / 70.
2) الفرق بين الفرق، ص 113.
3) إبراهيم بن سيار النظّام، ص 130.

الغاية. فرأى خصومه أنه يرفض قول من قال بالوساطة والولاية ويرى الحلّ في الطّفرة وإمكان الوصول إلى الله دون أنبياء [1].

ثمّ إنّ القول بالطّفرة قد لقي معارضة أهل الكلام الذين أحالوا أن يصير الجسم إلى مكان لم يمر بما قبله، وقالوا : هذا محال لا يصحّ، وإنّ الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرّك؛ فللفرس في حال سيره وقفات خفيّة وفي شدّة عدوه مع وضع رجله ورفعها. ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه. كذلك للحجر في حال انحداره وقفات خفيّة بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه. وقد أنكر كثير من أهل النّظر ومن الفلاسفة وغيرهم أن تكون للحجر في حال انحداره وقفات، وقالوا : إنّ الحجريْن إذا أرسلا سبق أثقلهما [2].

ورأى ابن حزم أنّ القول بالطّفرة لا ينطبق إلا على حاسّة البصر[3]، وهو معذور في ذلك لأنّه كان يجهل ما أثبته العلم الحديث من أنّ البصر يقطع المسافات في زمن، ولكنّ الإنسان يعجز عن إدراكه لقصره، وإذا ما فتح الإنسان عينيه فلاقى بصرُه الأفقَ فليس معنى ذلك أنّ البصر طفر طفرا ولكن معناه أنّه قطع المسافة في زمن قصير جدّا.

4 - الحركـــــــة

الأجسام –عند معمر– كلها ساكنة في الحقيقة ومتحرّكة على اللغة، والسّكون هو الكون لا غير ذلك، والجسم في حال خلق الله له ساكن، ولكنّها عند النّظام كلّها متحرّكة. والحركة حركتان حركة اعتماد وحركة نقلة، فهي كلّها متحرّكة في الحقيقة وساكنة في اللّغة، والحركات هي الكون لا غير ذلك. والنظّام لا يثبت السّكون إلا إذا كان يعني كون الشيء في المكان وقتين أي

1) سالم، محمد عزيز نظمي، إبراهيم بن سيار النظّام والفكر النّقدي في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، (د.م)، (د.ت)، ص 44.

2) مقالات الإسلاميين، 2 / 19.

3) الفصل في الملل والأهواء والنّحل، 5 / 65.

حركته فيه وقتين، وزعم أنّ الأجسام في حال خلق الله لها متحرّكة حركة اعتماد [1].

وأفاعيل الإنسان عند النّظام كلّها حركات، وهي أعراض، وإنّما يقال "سكون" في اللغة إذا اعتمد الجسم في المكان وقتين، فيقال عندها سكن في المكان لا أن السكون معنى غير اعتماده. وزعم أنّ الاعتمادات والأكوان هي الحركات، وأنّ الحركات كلّها جنس واحد وأنّه محال أن يفعل الذّات فعلين مختلفين[2]. وفي رواية للشهرستاني يرى النظّام أنّ أفعال العباد كلّها حركات، والسّكون حركة اعتماد، والعلوم والإرادات حركات النّفس. ولم يرد النظّام بهذه الحركة حركة النّقلة وإنّما الحركة عنده مبدأ تغيّر ما، كما قالت الفلاسفة من إثبات حركات في الكيف والكمّ والوضع والأين والمتى[3].

فالنظّام إذن ينكر السّكون ويرى أنّه " لا سكون أصلا وإنّما هي حركة اعتماد " [4]. وقد احتجّ غير النظّام ممن أنكر السّكون بأنّ السّكون هو عدم الحركة، والعدم ليس شيئا. وقال بعضهم هو تركُ الفعل، وترك الفعل ليس فعلا ولا هو معنى، وحجّة النظّام قريبة من هذا، فهو يقول : " لا أدري ما السّكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين" [5]. لهذا نفى النظّام السّكون وقال إنّه لا وجود إلا للحركة وما اصطلح النّاس على تسميته بالسّكون إنّما حركة اعتماد أيّ حركة في المكان ذاته لا حركة نقلة من مكان إلى مكان. وبهذا المعنى فسّر النظّام أفعال الإنسان على أنّها حركات وهي أعراض طالما أنّه لا عرض عنده إلا الحركة. والعلوم والإرادات أيضا هي حركات النّفس، والحركة هنا إنّما هي مبدأ تغيّر -كما قال الشهرستاني - أي أنّ الحركة التي تتشكّل بها أفعال الإنسان هي الحركة التي تندرج تحت مقولة الكيف[6].

---

1) مقالات الإسلاميين، 2 / 21 ، 22.
2) ن.م، 2 / 38.
3) الملل والنّحل، 1 / 69.
4) ابن حزم، المصدر السابق، 5 / 55.
5) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 22.
6) مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، 1 /746.

والنظّام لا يفهم كونا دون حركة، لذلك يقول إنّ الأجسام في حال خلق الله لها متحرّكة حركة اعتماد. ويورد الأشعري نصّا للفلاسفة مؤدّاه أنّ الجسم في حال ما خلقه الله يتحرّك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود[1]. فلا يستبعد إذن أن يكون النظّام قد اطلع على هذا المعنى، ولو أنّنا نجد علاقة بين قول النظّام في حركة الأجسام عند الخلق وبين ما روي عنه من أنّ الجسم في كلّ وقت يخلق. فلمّا كان الخلق يقترن عنده بحركة الاعتماد، فالكون قد يكون حركة بمعنى خلقا مستمرّا في كلّ وقت[2].

لكن "هوروفتز" يصرّ على أنّ حركة الاعتماد ليست إلا حركة التّوتّر عند الرّواقيين وهي توتّر الجسم وحركة الرّوح من مركز الجسم إلى سطحه، ومن سطحه إلى مركزه على نحو يحفظ أجزاء الجسم معًا من جهة، ويحفظ بعض الأجسام على مسافة معيّنة من البعض الآخر من جهة أخرى. وقال إنّ حركة الاعتماد هي مثل حركة التّوتّر، والحركة عند النظّام معناها بقاء الجسم. واستنبط أن الذي يحفظ الأجسام عند النظّام هو التّوتّر، وأنّ العجز هو ارتخاء التّوتّر. ولكن فكرة التّوتّر عند الرواقيين فكرة فلسفية لا نجد عند النّظام في حركة الاعتماد ما يشبهها ولو من بعيد - حسب أبي ريدة -؛ وحتىّ لو أمكن اطّلاع النظّام على آراء الرّواقيين عن طريق المناظرات وغيرها، فإنّ إمكانية انتفاعه بها إلى هذا الحدّ غير واردة [3].

ونجد شبها كبيرا بين رأي النظّام في الحركة وقول " هيرقليطس " بالتغيّر المستمرّ، حيث يرى الأخير أنّ الأشياء في تغيّر مستمرّ، ويضرب لذلك مثلا فيقول : " أنت لا تنزل النّهر الواحد مرّتين، فإنّ مياها جديدة تجري من حولك أبدا ". ولولا التّغيّر عنده لم يكن شيء لأنّ الاستقرار موت وعدم[4]. ومعنى قول " هيرقليطس " هو نفي الاستقرار، وهو ما ذهب إليه النظّام تقريبا بنفيه للسّكون. ولقد أيّد العلم الحديث رأي النظّام في الحركة الدائمة ونفي السّكون. يقول " كيرشوف " : "السّكون حالة خاصة من الحركة " وذلك أنّ أيّ

---

1) مقالات الإسلاميين، 2 / 22.
2) أبو ريدة ، إبراهيم بن سيار النظّام، ص 137.
3) ن.م، ص 140.
4) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 17 ــ 18.

جسم من الأجسام يمكن أن يوجد على سطح الأرض في حالة توازن ميكانيكي، فيكون من وجهة النّظر الميكانيكية في حالة سكون، بيد أنّ ذلك لا يمنعه من الاشتراك في حركة الأرض، وكذلك في حركة النّظام الشّمسي بكامله بأكثر ممّا يمنع جزيئاته الفيزيائية الأصغر من إنجاز حركات الاهتزاز المناسبة لحرارتها أو ذرّاته المادّية من إتمام تسلسل كيميائي. فالمادّة بلا حركة لا يمكن إدراكها، كما لا يمكن إدراك الحركة بلا مادّة [1].

5- الكمـــــــون

ذهب النظّام إلى أنّ الله خلق المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وإنسانا، ولم يتقدّم خلق آدم عليه السّلام خلق أولاده. غير أنّ الله أكمن بعضها في بعض، فالتقدّم والتأخّر إنمّا يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها[2]. والكمون مبدأ قال به بعض المعتزلة وأنكره البعض الآخر. يروي لنا الأشعري اختلافهم في ذلك فيقول : "حكى زرقان أنّ ضرار بن عمرو قال : الأشياء منها كوامن ومنها غير كوامن، فأمّا اللواتي هنّ كوامن فمثل الزيت في الزيتون والدّهن في السّمسم والعصير في العنب، وكلّ هذا على غير المداخلة التي أثبتها إبراهيم. وأما اللواتي ليست بكوامن فالنّار في الحجر وما أشبه ذلك، ومحال أن تكون النّار في الحجر إلا وهي محرقة له، فلمّا رأيناها غير محرقة له علمنا أنّه لا نار فيه. وقد قال كثير من أهل النّظر إنّ النّار في الحجر كامنة، حتىّ زعم أنّها في الحطب كامنة، منهم الإسكافي وغيره. وحكى زرقان أنّ أبا بكر الأصمّ قال : ليس في العالم شيء كامن في شيء ممّا قالوا. أمّا أبو الهذيل وإبراهيم ومعمر وهشام بن الحكم وبشر بن المعتمر فإنّهم قالوا : الزّيت كامن في الزّيتون والدّهن في السّمسم والنّار في الحجر" [3].

ويورد لنا الجاحظ في كتاب الحيوان مذهب النظّام في الكمون مع أدلّته عليه وحججه على الخصوم، إلا أنّ المطّلع على ما أورده الجاحظ والمقارن له

1) جارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، ترجمة إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، (د.ت)، ص 74.

2) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 71.

3) مقالات الإسلاميين، 2 / 24 ــ 25.

بما ورد عند الشهرستاني والبغدادي وغيرهما يجده يتحدّث عن كمون النّار في الحطب والزّيت في الزّيتون والدّهن في السّمسم والدّم في الإنسان والنّار في الحجر. ولا يتحدّث عمّا رواه الشهرستاني والبغدادي[1] من أنّ الله خلق النّاس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات كلّها في وقت واحد. وهذا الكلام الذي أورداه يكاد يكون كلام ابن الراوندي بحذافيره [2]. أمّا الخيّاط فإنّه ينقل عنه قوله إنّ الله خلق الدنيا جملة [3]، ولا يزيد شيئا؛ فيما يذكر الأشعري عنه أنّ الله خلق الأجسام ضربة واحدة [4]. أمّا ابن حزم فيذكر طائفتين إحداهما قالت إنّ النّار كامنة في الحجر ولم يعيّنها، والأخرى قالت إنّه لا نار في الحجر أصلا، ونسب هذا القول إلى ضرار بن عمرو. ثم قال إنّ ضرارا ينسب إلى مخالفيه (النظّام وأصحابه) قولهم إنّ النّخلة بطولها وعرضها وعظمها كامنة في النّواة، وإنّ الإنسان بطوله وعرضه وعمقه وعظمه كامن في المني[5].

وأقرب مصدر لمعرفة آراء النظّام في هذا الباب هو كتاب الحيوان للجاحظ، الذي ذكر أنّ : " العود، النّار في جميعه كامنة وفيه سائحة، وهي أحد أخلاطه. والجزء الذي يرى منها في الطّرف الأوّل غير الجزء الذي في الوسط، والجزء الذي في الوسط غير الجزء الذي في الطّرف الآخر. فإذا احتكّ الطّرف فحمي زال مانعه وظهرت النار التي فيه"[6]. وقال أبو إسحاق : " ولو كانت العيدان كلها لا نار فيها، لم يكن سرعة ظهورها من العراجين ومن المرخ والعفار [7] أحقّ منها بعود العُناب والبردي وما أشبه ذلك، لكنّها لمّا كانت في بعض العيدان أكثر وكان مانعها أضعف كان ظهورها أسرع وأجزاؤها إذا ظهرت أعظم. وكذلك ما كمن منها في الحجارة، ولو كانت أجناس الحجارة

1) الملل والنّحل، 1 / 71، والفرق بين الفرق، ص 127.
2) انظر : الانتصار، ص 44.
3) ن.م ، ص 44.
4) مقالات الإسلاميين، 2 / 89.
5) الفصل في الملل والأهواء والنّحل، 5 / 61 ـ 62.
6) الحيوان، 5 / 81.
7) شجران يتخذ منهما زناد القدح.

مستوية في الاستسرار (الكمون) فيها لما كان حجر المرو أحقّ بالقدح إذا صكّ بالقداحة من غيره من الحجارة ولو طال مكثه في النّار ونفخ عليه بالكير "[1].

وزعم أبو إسحاق أنّ الدّليل على أنّ في الحجر والعود نارا أنّه يلزم من أنكر ذلك أنّ يزعم أن ليس في السّمسم دهن ولا في الزيتون زيت. ومن قال ذلك لزمه أن يقول أنّ ليس في الإنسان دم وأن الدّم إنما تخلق عند البط [2]، أي بط الإنسان بالمبطة أو المبضع. وكان أبو إسحاق يزعم أنّ احتراق الثّوب والحطب والقطن إنما هو خروج نيرانه منه، وهذا هو تأويل الاحتراق وليس أنّ نارا جاءت من مكان فعملت في الحطب؛ ولكن النّار الكامنة في الحطب لم تكن تقوى على نفي ضدّها عنها، فلمّا اتّصلت بنار أخرى واستمدّت منها قويتا جميعا على نفي ذلك المانع، فلما زال المانع ظهرت وعند ظهورها تجزّأ الحطب وتجفّف وتهافت لمكان عملها فيه. فإحراقك للشيء إنما هو إخراجك نيرانه منه[3]. وكان يزعم أنّ نار المصباح لم تأكل شيئا من الدم ولم تشربه، وأنّ النّار لا تأكل ولا تشرب ولكن الدّهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنّار الكامنين اللذين فيه، وإذا خرج كل شيء فهو بطلانه[4] أي بطلان الدّهن ونفاده.

ويسترسل النظّام في الرّد على منكري الكمون، فيقول : " إنّ زعم أنّه إنّما أنكر أن تكون النّار كانت في العود لأنّه وجد النار أعظم من العود ولا يجوز أن يكون الكبير في الصغير، وكذلك الدخان، فليزعم أن الدخان لم يكن في الحطب وفي الزيت وفي النّفط. فإن زعم أنّهما سواء وأنّه إنّما قال بذلك لأنّ بدن الحطب لم يكن يسع الذي عاين من بدن النار والدخان، فليس ينبغي لمن أنكر كمونها من هذه الجهة أن يزعم أنّ شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنين في الحجر والقداحة [5]، وليس ينبغي أن ينكر كمون الدّم في الإنسان وكمون الدّهن في السّمسم وكمون الزّيت في الزيتون، ولا ينبغي أن ينكر من ذلك إلا ما

1) الحيوان، 5 / 82 ـ 83.
2) ن.م، 5 /87.
3) الحيوان، 5 / 20 ـ 21.
4) ن.م ، 5 / 22 ـ 23.
5) يشير بذلك إلى أنّ الشّرر الذي يطير من الحجر أصغر بدنا من الحجر والقدّاحة.

لا يكون الجسم يسعه في العين فكيف وهم قد أجروا هذا الإنكار في كلّ ما غاب عن حواسّهم من الأجسام المستترة بالأجسام حتى يعود بذلك إلى إبطال الأعراض كنحو حموضة الخلّ وحلاوة العسل وعذوبة الماء ومرارة الصَّبِر. قال : فإن قاسوا قولهم وزعموا أنّ الرّماد حادث كما قالوا في النّار والدخان فقد وجب عليهم أن يقولوا في جميع الأجسام مثل ذلك كالدّقيق المخالف للبرّ في لونه وفي صلابته وفي مساحته وفي أمور غير ذلك منه، فقد ينبغي أن يزعم أنّ الدّقيق حادث وأن البرّ قد بطل، وإذا زعم ذلك زعم أنّ الزّبد الحادث بعد المخض لم يكن في اللّبن، وأنّ جبن اللبن حادث، وقاس ماء الجبن على الجبن وليس اللبن إلا الجبن والماء"[1].

ويعجب النّظام لمن يقطع العود ويدقّه ويقشّره حتى إذا لم يجد فيه نارا قال إنّ النّار غير كامنة في العود، في حين أنّه لكلّ نوع من الأشياء الكامنة – عند النّظام – نوع من الاستخراج وضرب من العلاج : فالعيدان تخرج نيرانها بالاحتكاك، واللبن يخرج زبده بالمخض. ولو أنّ إنسانا أراد أن يخرج القطران من الصّنوبر والزّفت من الأرز لم يكن يخرج له بأن يقطع العود ويدقّه ويقشّره، بل يوقد له نارا بقربه فإذا أصابه الحرّ عرق وسال في ضروب من العلاج[2]. هذا مجمل رأي النظّام في الكمون فعمّن أخذ هذا القول ؟

نلاحظ أوّلا وجود نوعين من الكمون :

- كمون الإنسان في المني والنّخلة في النّواة وما أشبه ذلك ممّا يؤدّي إلى القول بأنّ الأشياء كلّها كامنة في الجسم الأول.
- كمون النّار في الحطب والدّهن في السّمسم والدم في الإنسان وما أشبه ذلك.

والشهرستاني حينما يورد مذهب النّظام لا يميّز بين هذين النّوعين من الكمون، ويرى أنّه أخذ هذه المقالة عن أصحاب الكمون والظّهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين[3]. ولا يعيّن

1) الحيوان، 5 / 12 ـ 13.
2) الحيوان، 5 / 52.
3) الملل والنّحل، 1 / 72.

الشهرستاني في هذا النّص هؤلاء الفلاسفة، ولكنه عندما يتحدّث عن "أنكساغوراس" يقول "إنّه أوّل من قال بالكمون والظهور حيث قدّر الأشياء كلّها كامنة في الجسم الأوّل وإنّما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعا وصنفا ومقدارا وشكلا وتكاثفا وتخلخلا كما تظهر السنبلة من الحبّة الواحدة، والنّخلة الباسقة من النّواة الصغيرة، والإنسان الكامل الصّورة من النّطفة المهينة، والطّير من البيض، وكلّ ذلك ظهور عن كمون، وفعل عن قوّة، وصورة عن استعداد مادّة" [1]. وقول النظّام بخلق الموجودات دفعة واحدة ليس بعيدا عن قول "أنكساغوراس" "الكلّ يتولّد من الكلّ" فالأشياء عنده موجودة بعضها في بعض على ما هي، والكلّ موجود في الكلّ، أي أنّ الوجود مكوّن من مبادئ لا متناهية عددا وصغرا، وهي طبائع أو جواهر مكيّفة في أنفسها تجتمع في كلّ جسم بمقادير متفاوتة، فيتحقّق بهذا التّفاوت الكون والفساد، ويتعيّن لكلّ جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه، بحيث يكون كلّ جسم عالما لامتناهيا يحوي الطّبائع على اختلافها كلاّ منها بمقدار، فتختلف الظواهر والأسماء. ولا يوجد كلّ هو أبيض خالص أو أسود أو حلو أو لحم أو عظم، ولكن ما يغلب في الشّيء هو ما يلوح أنّه طبيعته فيعرف به ويتميّز عمّا عداه[2].

وإذا ربطنا قول النظّام في الكمون والظهور بقوله في وجود أجزاء لامتناهية، وجدنا شبها آخر بأنكساغوراس الذي كان يقول هو الآخر بوجود عناصر غير متناهية في العالم هي المكوّنة لكلّ موجود. فقد كان يعتبر عناصر الأجسام المركّبة من أجزاء متماثلة (متشابهة الأجزاء) مثل العظم واللحم والنّخاع وجميع المواد الأخرى التي كلّ جزء منها مرادف للكلّ [3]. والمراد من أنّ كلّ جزء منها مرادف للكلّ أنّ جزء العظم يسمّى عظما وجزء اللحم يسمّى لحما. في حين أنّ جزء اليد مثلا لا يسمى يدا. ولذلك يوجد من العناصر الأوّلية المتشابهة أو البذور بمقدار ما يوجد من الجواهر المختلفة، ولذلك كانت عناصر "أنكساغوراس" غير متناهية العدد.

---

1) ن.م، 2 / 162 - 163.
2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 41 - 42.
3) أرسطو، الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1350 هـ/ 1932م، ص 109.

ويعلّل أرسطو قول "أنكساغوراس" وأصحابه بأنّهم كانوا يقرّرون أنّ كلاّ هو في كلّ لأنّهم كانوا يرون أنّ كلاّ يمكن أن يتولّد من كلّ، وكانوا يزعمون أنّ الأشياء لا تظهر متخالفة ولا تسمّى بأسماء متمايزة إلا تبعا للعنصر السائد فيها بأهميته وسط اختلاط الأجزاء اللامتناهية بالعدد. ويرى "أنكساغوراس" أنّ الأضداد يتولّد بعضها من بعض، وإذن فقد كانت موجودة فيما تقدّم في الموضوع (وهذا هو كمونها) لأنّه يلزم ضرورة أنّ كلّ ما يتكوّن يأتي من الموجود أو من المعدوم، وإذا كان محالا أن يأتي من المعدوم وتلك قاعدة قد أجمع عليها الطبيعيون كلّهم، فيبقى أنّ الأضداد تتولّد من عناصر موجودة من قبل وهي في الموضوع، ولكنّها نظرا لصغرها تغرب عن جميع حواسّنا [1].

ومن الملاحظ أنّ أرسطو يرفض هذا المذهب ويرميه بالسّخف ويورد حججا عديدة لنقضه وإبطاله [2]. ولكن بقطع النّظر عن سخفه أو أهميته، فإنّ هناك شبها بينه وبين نظريّة النّظام في الكمون، ولو أنّ أبا ريدة نفى تأثّر النّظام بأنكساغوراس والرّواقية في محاولة لربط أفكار النّظام بواقعه الذي عاش فيه. ونحن لا ننكر تأثير الواقع على النّظام ولكن هذه الأفكار هي من جملة واقع النّظام -كما بيّنا- ولا نستبعد انتفاعه بآراء " أنكساغوراس ". أمّا إمكانية تأثّره بالرّواقية فنستبعده معه لأنّ الرّواقيين كانوا يقولون إنّ الأشياء تتطوّر بفعل مبدإ فيها كما تتطوّر النّواة، وإنّ الله هو ذاته العقل الذي يسري في كل شيء ويجعله يتطوّر كما تتطوّر النّواة وإنه هو العلّة الجرثومية، وهو نفس العالم وهو الذي يعطي الحياة للمادّة ويحوي في ذاته بذور كل شيء. وهذا لا يتطابق مع قول النّظام في أنّ الأشياء خلقت في وقت واحد على ما هي عليه الآن. ثم إنّ النّظام لا يقول بتطوّر عن بذرة وإنما يقول بوجود شيء كامن يظهر فيما بعد، وهذا ما رواه عنه ابن حزم من أنّ النّخلة بطولها وعرضها وعظمها كامنة في النّواة. وهذا القـــول فيه إنكـــار صريح للتّطور عن بـــذرة وإنكار بالتّالي لمذهب الرّواقيين [3].

---

1) أرسطو، علم الطبيعة، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1353 هـ/ 1935م، ص 409.

2) انظر : ن.م ، ص 409.

3) أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظّام، ص 142.

إلى جانب هذا الأثر الفلسفي، نشير إلى أنّ القرآن أشار إلى ما ذهب إليه النّظام في هذا المجال : ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنا للملائكة اسْجُدُوا لآدَمَ** ﴾ [1]. ففي هذه الآية دليل على أنّ الله خلق الأرواح جملة؛ وكذلك قوله تعالى : ﴿ **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ القِيَامة إنّا كُنّا عَنْ هَذا غَافلين أو تَقُولُوا إنما أشْرَكَ آباؤُنَا مِنْ قَبْلُ وكنّا ذرّيّة من بعْدِهِمْ أفَتُهلكنا بمَا فَعلَ المبطلونَ** ﴾ [2]. ففي هذه الآية دليل على أنّ أبناء آدم كانوا موجودين في ظهره على صورة الذرّ، ومعنى هذا أنّ بعض أبناء آدم في بعض وأنّهم وجدوا بوجود أبيهم الأول بل إنهّم قبل أن يسجد الملائكة لآدم كانوا عاقلين بدليل أنّ الله أخذ عهدهم وشهادتهم له بالرّبوبية. فتأثّر النظّام بمثل هذه المعاني الواردة في القرآن وارد جدا.

هذا هو النّوع الأول من الكمون، أمّا النّوع الثاني وهو كمون الزّيت في الزّيتون والدّهن في السّمسم والدم في الإنسان وما أشبه ذلك، فإنّه يمكن أن يكون مبنيّا على هذا القول الأول، ولو أنّنا نميل فيه إلى تأثّره بالقرآن دون غيره، خاصة وأنّه يحتجّ بالقرآن على هذا النوع من الكمون، كما يورد عنه الجاحظ في الحيوان : «قال أبو إسحاق "إنّ الله عز وجل عند ذكر إنعامه على عباده وامتنانه على خلقه يقول "أَفَرَأَيْتُمْ النارَ التي تُورُونَ أأنْتُمْ شَجَرَتَها أمْ نحنُ المنشئُون" [3]. فهو يقول شجرتها وليس في تلك الشجرة شيء وجوفها وجوف الطّلـــق (نوع من الحجر) في ذلك سواء، وقدرة الله على أن يخلق النّار عند مسّ الطّلق كقدرته على أن يخلقها عند حكّ العود، وهو تعالى لم يرد في هذا الموضع إلا التعجيب من اجتماع النّار والماء. "الذي جَعَلَ لكُمْ منَ الشَجَرِ الأخْضَرِ نَارًا فإذا أنْتمْ منهُ تُوقدُون"[4]. ولوكان الأمر في ذلك على أن يخلقها

1) الأعراف، 11.
2) الأعراف، 172 ـ 173.
3) الواقعة، 71 ـ 72.
4) يس، 80.

ابتداء لم يكن بين خلقها عند أخضر الشّجر وعند اليابس الهشيم فرق، ولم يكن لذكر الخضرة الدّالة على الرطوبة معنى»[1].

فالنّظام يبحث عن معنى لاجتماع المتضادات فوجده في الكمون. وقد قال بالكمون انطلاقا من مبدئه في التّوحيد والدّفاع عنه والرّد على المانوية التي تقسّم كل ما في الوجود إلى قسمين : قسم يتّبع النّور وقسم يتبع الظّلمة؛ وهذا من شأنه أن يؤدّي إلى انتفاء القصد والتّدبير، وبالتالي انتفاء المدبّر الحكيم ذلك أنّ الأضداد وقتها يمكن أن تجتمع في الأجسام عن طريق المصادفة والاتّفاق لا غير. لكن النظّام ينفي هذا ويقول : "وجدت الحرّ مضادا للبرد، ووجدت الضدّين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أنّ لهما جامعا جمعهما وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما".[2]. ويتأكد هذا المعنى بالآيتين الفارطتين اللتين أوردهما الجاحظ؛ وكان النظّام يستشهد بهما ويرى أنّ الله أراد التّعجيب من اجتماع الماء والنّار – وهما ضدّان – في العود الأخضر. فالعود رغم رطوبته النّار كامنة فيه، وهذا دليل عند النظّام على وجود قاهر قهر هذين الضدّين (الماء والنار) على الاجتماع في المكان الواحد بأن جعل النّار كامنة في العود. فالقول بالكمون –إذن– قول بالتّوحيد، لأجل ذلك كفّر النظّام ضرارا وقال إنّه قد جمع في إنكاره القول بالكمون الكفر والمعاندة لأنّه كان يزعم أنّ التّوحيد لا يصحّ إلا مع إنكار الكمون وأنّ القول بالكمون لا يصحّ إلا بأن يكون في الإنسان دم وإنّما هو شيء تخلق عند الرؤية، وضرار يعلم يقينا أنّ جوف الإنسان لا يخلو من دم، ومن زعم أنّ شيئا من الحيوان يعيش بغير دم فواجب عليه أن يقول بإنكار الطبائع بحيث لايكون في النّار حرّ ولا في الثّلج برد وأن يقول مثل جهم ليس في الشّجرة طبيعة الإثمار ولا في الماء طبيعة الجري ولا في الأرض طبيعة الإنبات. وأنّ ذلك لا يكون إلا في المجاز وأن الفعل لله، وهذا عند النظام باب آخر في الجهالات [3].

1) الجاحظ، الحيوان، 5 / 92 – 93.
2) الخياط، الانتصار، ص 40.
3) الجاحظ، ن.م، 5 / 10 – 11.

6 - المـــداخلـــة

رأينا عند حديثنا عن الكمون أنّ العالم يتألّف من عناصر متضادّة بالطبع وأنّ الله بقدرته هو الذي قهر هذه المتضادّات وجمع بينها. فإذا أخذنا العود الأخضر -مثلا- فإنّنا نجد فيه الماء والنّار والدخان والرّماد، وهذه كلّها متضادّات اجتمعت في مكان واحد : فالماء شأنه الرّطوبة والنّار شأنها الحرارة، والرّماد شأنه التسفّل والدخان شأنه الصّعود. ولكن الله قهر هذه المتضادّات على غير طبعها وأرغمها على الاجتماع. فكيف يكون هذا الاجتماع ؟

يتمّ هذا الاجتماع -عند النظّام- عن طريق المداخلة، وهـــي -كما عرّفها الأشعري- أن يكون حيّز أحد الجسمين حيّز الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر. قال النظّام : "إنّ كلّ شيء قد يداخل ضدّه وخلافه، فالضدّ هو الممانع المفاسد لغيره مثل الحلاوة والمرارة، والحرّ والبرد، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد. وزعم أنّ الخفيف قد يداخل الثّقيل، وربّ خفيف أقلّ كيلا من ثقيل وأكثر قوّة منه فإذا داخله شغله"(1).

وقد أُنكر على النظّام أن يكون جسمان في موضع واحد في حين واحد؛ فضرار يرى أنّ الجسم من أشياء مجتمعة على المجاورة، وأنكر المداخلة. وقال أكثر أهل النّظر إنّه قد يكون عرضان في مكان واحد، ولا يجوز كون جسمين في مكان واحد، منهم أبو الهذيل وغيره(2). لكن النظّام يرى أنّ الأجسام والأعراض تجتمع في المكان الواحد عن طريق المداخلة، فكمون النّار في الحطب والزّيت في الزّيتون والدّهن في السّمسم لا يتمّ إلا عن هذا الطريق، بل إنّ الرّوح في الجسم ليس لها من طريق إلا المداخلة. فالرّوح جسم لطيف ولكنّه قويّ داخَلَ هذا الجسم الكثيف وشغله. وأبو الهذيل لا ينكر المداخلة جملة وإنّما ينكر مداخلة الأجسام ويقول بمداخلة الأعراض، أي أنّه يجوز وجود عرضين في مكان واحد ولكن لا يجوز اجتماع جسمين في مكان واحد. وبما أنّ النظّام لا يثبت الأعراض عدا الحركة وإنّ العالم -في رأيه- متكوّن من أجسام، فإنّه يعتبر أنّ كلّ شيء قد يداخل ضدّه وخلافه.

---

1) مقالات الإسلاميين، 2 / 24.

2) ن.م، 2 / 24.

ويحصر أبو ريدة المداخلة عند النظّام في الأجسام اللطيفة أو بين جسم لطيف وآخر كثيف. والنظام –حسب رأيه– لم يقل بالتّداخل بين جسمين كثيفين [1]، وهذا غير صحيح وإلا كيف نفسّر قول النّظام في كمون الدم في الإنسان والزّيت في الزّيتون والرّماد في العود الأخضر. ولا أحد ينكر أنّ الدم والزّيت والرّماد أجسام ثقيلة وكذلك الإنسان والزيتون والعود. فالنظّام –إذن– يقول بالمداخلة في كلّ شيء : أي بمداخلة الأجسام اللطيفة لبعضها كاجتماع الحموضة والبرودة، وبمداخلة الأجسام اللطيفة للأجسام الثقيلة كمداخلة الرّوح للجسد، ثم هو وبمداخلة الأجسام الثقيلة لبعضها كمداخلة الماء للرّماد في العود الأخضر.

وهذا القول شبيه بقول الرّواقيين في التداخل المطلق، فهم يقولون إنّ كلّ جسم يدخل في الآخر : فتسخين الحديد يتمّ بأن تنفذ النّار إلى داخل الحديد وتظلّ في داخله كما هي، وكلّما كثر عدد الذّرات من النّار الداخلة في الحديد اشتدّ تسخّن الحديد. وهكذا نستطيع أن نفسّر عن طريق هذا التّداخل المستمر بين الأشياء بعضها في بعض وجود الصّفات أو تعلّق الصّفات بالأجسام.[2] ويستطيع أصغر الأجسام عند الرّواقيين أن يداخل أكبرها جرما وأن يجوس خلاله، وربّ قطرة من الخمر تملأ البحر كلّه[3]. وقول النظّام بجسمية النّفس ومداخلته للجسد ومشابكتها له لا يبعد عن قول الرّواقيين بأنّ نفس الإنسان ذات اتّصال ببدنه، واتّصالها بالبدن ممّا يثبت أنّها جسم إذ لا يمكن اتصال الجسم إلا بجسم[4].

لكن نظريّة الرّواقيين في المداخلة واضحة إذ أنهم حين قالوا بالمداخلة رفضوا تعريف أرسطو للمكان ورفضوا فكرة الخلاء لأنّها تناقض المداخلة عندهم. فرأوا أنّ تعريف أرسطو للمكان بأنّه السّطح الباطن للجرم الحاوي المماس للسّطح الظّاهر من الجسم المحوي فيه إضافة استقلال ووجود قائم بالذّات للمكان. وقالوا إنّ المكان بوصفه حاويا تدخل فيه الأشياء لا يمكن أن

---

1) النظّام، إبراهيم بن سيّار، ص 159.

2) بدوي، عبد الرحمان، خريف الفكر اليوناني، ص 23.

3) أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، ص 159.

4) ن.م، ص 167.

يعقل؛ والواجب أن ينظر إلى المكان على أنّه الحجم أو المقدار، لأنّ المقدار أو الحجم هو الجسم. وعلى هذا فالمكان عند الرّواقيين هو الأجسام نفسها من حيث حجمها ومقدارها، وكذلك الحال بالنّسبة إلى المحل الذي يحلّ فيه جسم معيّن، فلا وجود له في الواقع وإنمّا توجد أجسام متداخلة بعضها في بعض. وتبعا لهذا فلا مجال للقول أيضا بالخلاء، لأنّه إذا كانت الأشياء متداخلة تداخلا مطلقا بعضها في بعض، وكنّا لا نحتاج إلى الخلاء إلا كفرض ميتافيزيقي أو مصادرة فيزيائية من أجل بيان إمكانية الحركة، فإنّنا في مثل هذه الفيزياء التي تقول بالتّداخل المطلق لا حاجة لنا من أجل تفسير الحركة أو التّغير إلى الخلاء. ولكن الرّواقيين قالوا بالخلاء خارجا عن العالم لأنهّم يرون أنّ العالم يتحرّك ككلّ. فأين يتحرّك إذن إن لم يتمّ ذلك في خلاء؟ فمن أجل هذا إذن اضطر الرّواقيون إلى القول بالخلاء بوصفه شيئا محيطا بالعالم الكلّي. أمّا في داخل الأجسام نفسها فلا وجود له[1].

ولكن لا نجد عند النظّام رأيا في المكان ولا في الخلاء مما يجعل فهم المداخلة عنده أصعب من فهمها عند الرّواقيين، ولو أنّ الأشعري أورد بعض الاختلافات في حقيقة المكان، فإنّ الكلام بقي غامضا لأنّه لم ينسب القول إلى أصحابه[2].

خاتمـــــــة

هذا جملة ما حصلناه في هذا المقال من نتائج، وقد ثبت لنا منها أنّ النظّام :

- كان صاحب رأي وقدرة على النقد والجدل والمناظرة أفحم الخصوم وفتق معاني جديدة وفلسف الكلام واختطّ نهجا للفلسفة الإسلامية بعده.

- اتّخذ الشّك كمنهج للبحث، وقد كان شكّه منهجيا أكّد دعائمه تلميذه الجاحظ بعده وجعله طريقا إلى اليقين. وبهذا الشّك كان النظّام أكثر يقينا من أقرانه وأكثر جرأة على النقل والإجماع.

1) بدوي، عبد الرحمان، ن.م، ص 26.
2) مقالات الإسلاميين، 2 / 130.

- كان ذا ثقافة موسوعية مكّنته من حفظ القرآن والتّوراة والإنجيل والزّبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا، ومن الاطّلاع على كتب الفلسفة والنّظر فيها وترقيق الشعر وتدقيق المعاني وفلسفتها. وقد استطاع أن يهضم ما اطّلع عليه ويصوغه في القالب الذي يريده ويبقى ذا فكر حرّ وشخصيّة مستقلة وعقليّة ممحّصة ناقدة قادرة على الإتيان بالحجّة والدليل وانتهاج سبل جديدة.

- كان ذا حسّ نقديّ ومنهج عقلي صارم في دقيق الكلام فضلا عن جليله، وخروجُه على شيخه في أكثر من مجال أفضل دليل على هذه الصرامة العقلية والاستقلال في التفكير. فهو قد رفض كثيرا من أقواله وأسّس لنفسه مذهبا خاصا، وكان أكثر جرأة وإقناعا وجدلا من أستاذه في كثير من المسائل. وقد أدّاه ذلك إلى الجرأة على السّنة وتأويل القرآن طبقا لمذهبه، وإنكار حجيّة الإجماع ونفى القياس ومهاجمة الفقهاء والمحدثين والمفسّرين؛ وعدم الرّضا عن كثير من فلاسفة اليونان ومهاجمة بعضهم والردّ عليهم فخطّأ أرسطو وخطّأ الذرّيين والطّبيعيين، وجعل عقله فوق عواطفه ورأيه فوق دينه، كما رأى أحمد أمين.

لقــد كان النّظام "فيلسوف المعتزلة"، ومثّل عصره أحسن تمثيل ولم يكن فيلسوفا - كما رأى البعض - ولا مجرّد تلميذ لأرسطو لأنّه لم يبحث الفلسفة لذاتها بحثا مجرّدا كالفيلسوف حتى إذا وصل إلى حقيقة اعتقدها، وإنّما هو ينطلق دوما معتقدا ويحاول تصيّد كل ما يمكن أن يدعم معتقده؛ وهذا شأن المتكلّم لا الفيلسوف. والنظّام لم يبحث الفلسفة إلا لنصرة عقيدته ودينه، كما لم يكن مجرّد مردّد لجملة من الآراء الفلسفية التي أعجبته فألبسها حلّة كلاميّة، وإنما هو متكلّم بارع اعتقد عقيدة وراح يدافع عنها، فاطّلع على الفلسفة اليونانية والهندية والفارسية والإسكندرانية، وناظر الثنويّة والمجوس والزنادقة، وحرّر العقل، وجعل علم الكلام نظيرا للفلسفة في عمق الأفكار وفي دقّة المصطلحات، فأثار على نفسه الخصوم. وكان دوما ذا موقف واضح وجريء وشخصيّة مستقلّة أصيلة حريصة على الانطلاق من واقعها وفكرها والدفاع عن عقيدتها ودينها، ومتكلّما جريئا وممثّلا للتّلاقح بين الفلسفة وعلم الكلام.